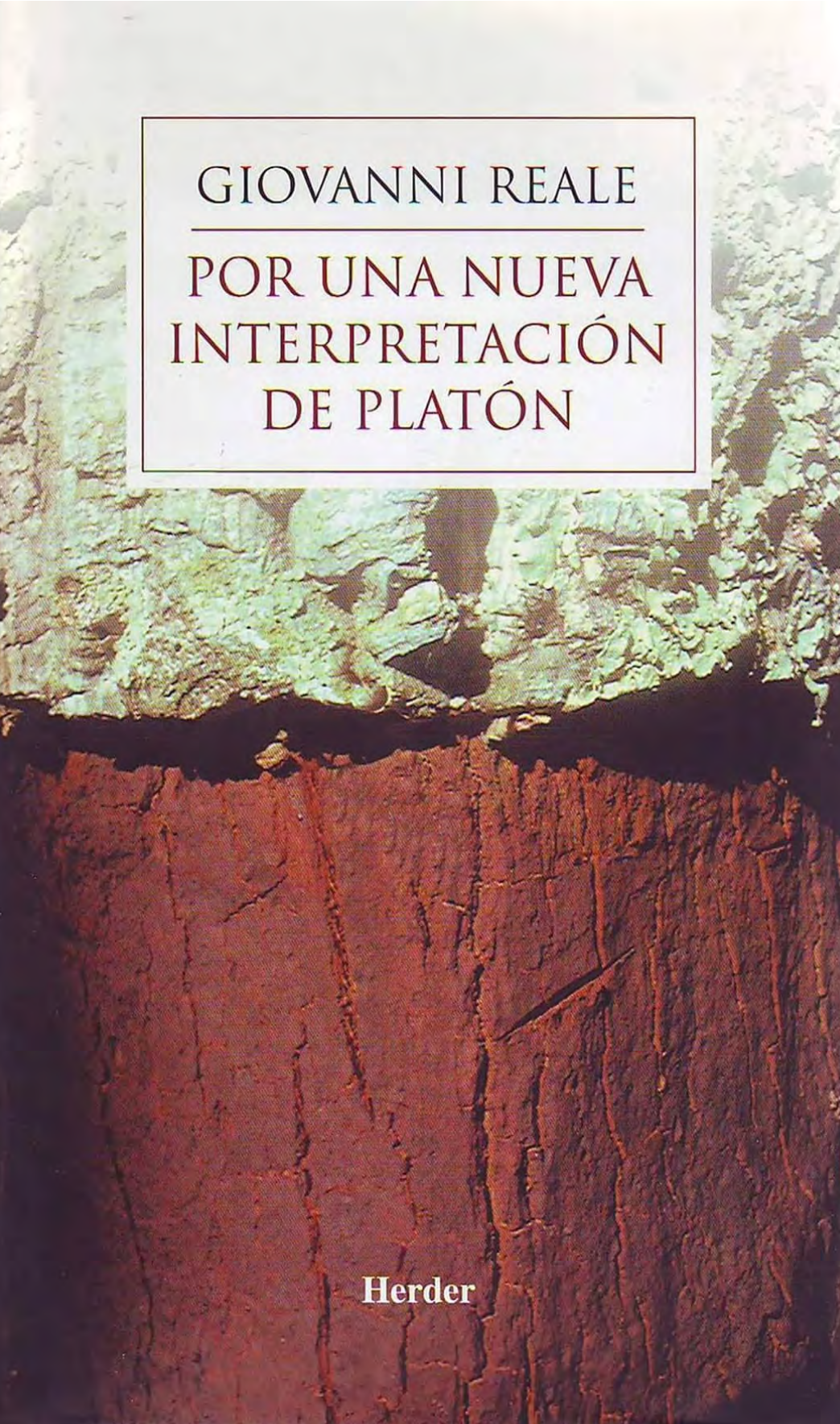

GIOVANNI REALE
POR UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE PLATÓN
Herder

GIOVANNI REALE

Por una nueva interpretación de
PLATÓN

Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas»

Traducción de María Pons Irazazábal

Herder

Título original: Per una nuova incerpretazione di Platone, *Vita e Pensiero, Milano '° 1997*
Revisión de la traducción: Jaume Sidera

Diseño de la sobrecubierta: Claudio Bado *y* Mónica Bazán

© *1997, «Centro di Ricerche di Metafoica» e Vita e Pensiero*
© *2003, Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 84-254-2183-7

La reproducción total o parcial *de* esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del ***Copyright*** está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Fotocomposición: Comptex & Ass., S.L.
Imprenta: Tesys
Depósito legal: B -27 .230 -2003
Printed in Spain

Herder
www.herdereditorial.com

Dedico este libro a
Hans Krämer,
a la memoria de
Konrad Gaiser y en recuerdo
de Hans-Georg Gadamer (1900-2002),
el mayor platónico del siglo xx,
que noblemente se enfrentó
a la interpretación de la
Escuela de Tubinga-Milán.

Desde luego, no hay ni habrá nunca
una obra mía que trate de estos temas.

PLATÓN, *Carta VII,* 341 C

Los mejores escritos han llegado a convertirse
en recordatorio del que ya lo sabe.

PLATÓN, *Fedro,* 278 A (cf. 275 D)

... Yo de buena gana para quien sabe hablo, pero
frente a quien todo ignore de nada he de acordarme.

ESQUILO, *Agamenón,* 38 s.

Esta civilización productora de libros, Europa," hija de un libro, sabe que los libros deben o.cultarse: asimilarse, consumirse, transformarse en una sustancia inmaterial -puro espíritu, memoria o, a lo sumo,· huellas de tinta sobre una hoja de papel.

P. Citati, *Il sogno della camera rossa,* 1986, p. 247.

Índice analítico de la materia tratada

Prefacio a la edición española IX
Prólogo a la vigésima edición italiana de este libro XV
Introducción XVII

PRIMERA PARTE

PREMISAS METODOLÓGICAS BÁSICAS. ALGUNAS TESIS FUNDAMENTALES DE LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA. LAS CLARIFICACIONES QUE APORTAN APLICADAS AL PARADIGMA PROPUESTO POR LA ESCUELA DE TUBINGA PARA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE PLATÓN

Capítulo primero: La teoría epistemológica de Kuhn: significados de los paradigmas y naturaleza especial de las «revoluciones científicas» 3
I. EL PROBLEMA PRELIMINAR A LAS INVESTIGACIONES SOBRE PLATÓN Y LA IMPORTANCIA DE LA EPISTEMOLOGÍA DE KUHN A EFECTOS DE UN NUEVO TRATAMIENTO DE LAS MISMAS 3
II. UNA NUEVA IMAGEN DE LA CIENCIA Y DE SU DESARROLLO 6
III. LOS «PARADIGMAS» Y SUS FUNCIONES REGULADORAS Y DINÁMICAS EN LAS INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS 9
IV. LA «CIENCIA NORMAL» COMO UN CONJUNTO ORGÁNICO DE SOLUCIONES DE «ROMPECABEZAS» (PUZZLES) PROPUESTAS EN EL ÁMBITO DE DETERMINADOS PARADIGMAS 13
V. LA APARICIÓN DE LAS «ANOMALÍAS», LA CRISIS DEL «PARADIGMA» DOMINANTE Y LA «CIENCIA EXTRAORDINARIA» 17
VI. LA NATURALEZA DE LAS «REVOLUCIONES CIENTÍFICAS» 19
1. *La metáfora de la revolución* 19
2. *La metáfora de tomar el bastón por el otro extremo* 21
3. *La metáfora de la reorientación gestáltica* 22
4. *La metáfora de las gafas con lentes inversores* 22
VII. LOS PROCESOS A TRAVÉS DE LOS CUALES SE PRODUCEN LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS, ES DECIR, LOS CAMBIOS DE LOS PARADIGMAS .. 23
VIII. EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS A TRAVÉS DE LAS REVOLUCIONES ... 26
IX. LOS CÁNONES EPISTEMOLÓGICOS DE KUHN APLICADOS A LAS INVESTIGACIONES PLATÓNICAS 27

Capítulo segundo: Los «paradigmas» que han constituido los ejes conductores en la historia de las interpretaciones de Platón 31
I. LOS PARADIGMAS HERMENÉUTICOS DE PLATÓN SON TRES, ADEMÁS DEL CONSAGRADO EN EL SENO DE LA ACADEMIA 31
II. EL PARADIGMA CONSAGRADO POR LOS DISCÍPULOS DIRECTOS DE PLATÓN EN LA ACADEMIA ANTIGUA 35
1. *La postura de Aristóteles* 38
2. *La postura de Espeusipo* 41
3. *La postura de Jenócrates* 41

4. *Conclusiones finales sobre el paradigma hermenéutico consagrado por la Academia* 42

III. EL PARADIGMA NEOPLATÓNICO Y SU INFLUENCIA A LO LARGO DE MÁS DE MIL QUINIENTOS AÑOS 45
1. *La etapa inaugurada por el Platonismo medio* 45
2. *Formulación del paradigma neoplatónico en su plenitud de Plotino a Proclo* 46
3. *Simplificación del paradigma neoplatónico a lo largo de la Edad Media* 50
4. *Reviviscencia del paradigma neoplatónico también en la edad moderna* 51

IV. EL PARADIGMA DE SCHLEIERMACHER, LAS CLASES DE PROBLEMAS QUE SURGIERON EN FUNCIÓN DEL MISMO Y ALGUNAS ANTICIPACIONES DE UN PARADIGMA ALTERNATIVO 54
1. *La primera clase de problemas hermenéuticos abordados en el ámbito del paradigma tradicional* 59
2. *La segunda clase de problemas hermenéuticos abordados en el ámbito del paradigma tradicional* 60
3. *La tercera clase de problemas hermenéuticos abordados en el ámbito del paradigma tradicional* 60

V. LA FUERZA REVOLUCIONARIA DEL NUEVO PARADIGMA Y LA FASE DE «CIENCIA EXTRAORDINARIA» QUE SE INICIA 70

Capítulo tercero: Los «autotestimonios» de Platón y los testimonios de sus discípulos como fundamentos del nuevo paradigma 75

I. LA NEGACIÓN DE LA AUTONOMÍA DE LOS ESCRITOS HECHA POR PLATÓN EN LOS «AUTOTESTIMONIOS» DEL «FEDRO» 75
1. *La escritura no aumenta ni la sabiduría ni la memoria de los hombres* 77
2. *Lo escrito es incapaz de ayudarse a sí mismo y de defenderse por sí solo, y tiene necesidad de la intervención de su autor* . 79
3. *Las razones de la superioridad de la oralidad sobre lo escrito* 80
4. *El* «juego» *de lo escrito y la* «seriedad» *de la oralidad* 82
5. *La claridad y la perfección pertenecen a la oralidad y no a la escritura* 87
6. *El escritor filósofo no pone en los escritos* «las cosas de mayor mérito» 89
7. *Conclusiones sobre los* «autotestimonios» *del* Fedro. 91

II. LAS «COSAS MÁS SERIAS» QUE EL FILÓSOFO NO PONE POR ESCRITO EN LA «CARTA VII» SON LOS PRINCIPIOS SUPREMOS 94
1. *La gran* «prueba» *a que debe someterse el que se aproxima a la filosofía* 95
2. «Las cosas más grandes» *deben ser confiadas a la oralidad y no a la escritura* 96
3. *Las razones gnoseológicas por las que* «las cosas más serias» *no se confían a los escritos* 98
4. *Quien escribe sobre las cosas supremas no lo hace por motivos correctos* 101
5. *Conclusiones sobre los* «autotestimonios» *de la* Carta VII 101

III. POR QUÉ PUDIERON ESCRIBIR LOS DISCÍPULOS DE PLATÓN SOBRE LO «NO ESCRITO», A PESAR DE LAS PROHIBICIONES DEL MAESTRO, Y POR QUÉ NECESITAMOS HACERLO NOSOTROS 104

IV. LA TRADICIÓN INDIRECTA COMO DOCUMENTO BÁSICO PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS *DOCTRINAS NO ESCRITAS* DE PLATÓN 108

Capítulo cuarto: Las numerosas ventajas que se obtienen de la relec-tura de los diálogos platónicos a la luz de las *Doctrinas no escri-tas* transmitidas por la tradición indirecta 112
I. Significado, finalidad y alcance de los escritos de Platón desde la óptica del nuevo paradigma hermenéutico 112
II. Las *Doctrinas no escritas* transmitidas a nosotros por la tradición indirecta son capaces de aportar a los escritos esas «ayudas» que necesitan 118
III. La grandeza y el valor de los diálogos no disminuyen sino que aumentan gracias a la correcta interpretación de la tradición indirecta 120
IV. El redimensionamiento radical del sentido de la ironía y de su función en el ámbito del filosofar platónico a la luz del nuevo paradigma 123
V. El redimensionamiento estructural de la cuestión crucial de la «evolución» del pensamiento platónico en el seno del nuevo paradigma 125
VI. Las nuevas posibilidades de resolver el enigma del sistema platónico sobre bases objetivas e históricas 130
VII. En qué sentido las *Doctrinas no escritas* pueden ser calificadas de «esotéricas» 132

SEGUNDA PARTE

La «segunda navegación» y los dos niveles de la metafísica de Platón
La teoría de las Ideas (ontología) y la teoría de los Principios primeros (protología)

Capítulo quinto: La «segunda navegación» como paso crucial del plano físico de la búsqueda de los presocráticos al plano metafísico de las realidades suprasensibles (*Fedón*, 96 A - 102 A) 137
I. La gran metabasis hacia el plano de investigación descrito por Platón en el *Fedón* y su significado 137
II. Primer choque con los físicos y afirmación de la imposibili-dad de explicar las causas de la generación y de la destruc-ción utilizando su método 139
III. El choque con Anaxágoras: la teoría de la Inteligencia queda inutilizada por el método de investigación de los Físicos 143
IV. La gran metáfora de la «segunda navegación» como símbolo de acceso a lo suprasensible y su importancia en la historia del pensamiento occidental 147
V. Las dos etapas de la «segunda navegación»: la teoría de las Ideas y las remisiones a la teoría de los Principios 153

Capítulo sexto: Las conquistas de la primera etapa de la «segunda navegación»: las Ideas, sus características metafísicas esenciales y los problemas protológicos que implican 159
I. Papel y alcance de la teoría de las Ideas 159
II. Las ideas como realidades inteligibles e incorpóreas 167
III. Las ideas como puro ser 172
IV. Las ideas como realidades inmutables y en sí y por sí 176
V. Las ideas como unidad 186

VI. El «dualismo» platónico y el gran mito del Hiperuranio como imagen simbólica de la trascendencia 190
VII. El problema del uno y de lo múltiple referido a las ideas mismas y las relaciones de las ideas entre sí y con el principio primero 197
VIII. El problema del uno y de lo múltiple considerado a partir de la relación entre las ideas y el mundo sensible y la obra mediadora del Demiurgo 210

Capítulo séptimo: La «segunda navegación» en su etapa final: la teoría de los Principios supremos (Uno y Díada indefinida) y su función estructural 214
I. De la teoría de las ideas a la protología 214
II. Los documentos más significativos sobre la duplicidad de nivel de la fundamentación metafísica 217
III. Por qué Platón admite dos Principios originarios y no se refiere a un principio único 221
IV. El ser como síntesis de los dos Principios supremos y su estructura bipolar 225

Capítulo octavo: Números ideales, Ideas, números matemáticos como «intermedios» y estructura jerárquica de la realidad 228
I. Los números ideales primeros entes causados por los Principios supremos 228
II. Conexión estructural entre ideas y números ideales 231
III. La doctrina de los entes matemáticos «intermedios» entre las ideas y los sensibles y su significado 237
IV. Coherencia de la distinción entre números ideales y números matemáticos con la teoría platónica de las ideas 238
V. La estructura jerárquica de la realidad y los nexos que unen sus distintos planos 241
VI. Confirmación en Aristóteles de la concepción de la estructura jerárquica de la realidad de origen platónico 244

Capítulo noveno: La polivalencia estructural de los Principios, la divi-sión categorial de la realidad y el doble procedimiento del do dialéctico que conduce a los Principios . . . . . méto- 248
I. El triple valor ontológico, gnoseológico y axiológico de los Principios 248
II. La división categorial de la realidad y las metaideas o ideas generalísimas 252
III. La dependencia estructural de esta triple distinción categorial respecto de los primeros Principios 255
IV. La «división de los contrarios» como parte de la división platónica categorial de todos los seres 259
V. Duplicidad del proceso dialéctico: procedimiento «simplificador» y «generalizador» 260

Capítulo décimo: Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la espiritualidad de los Griegos 266
I. La idea como objeto de visión intelectiva es una creación y una característica fundamental de la genialidad griega 266
II. Raíces de la reducción de las ideas a números efectuada por Platón en el arte plástico de los griegos y en sus «cánones» 269

III. La teoría platónica de los dos Principios supremos polarmente opuestos expresada de forma mítica por la concepción teológica y religiosa de los griegos 273
IV. Prefiguración de la teoría platónica de los Principios primeros y de su esquema bipolar en la filosofía de los presocráticos 275

Apéndice al capítulo décimo: Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego 281
I. La razón de este apéndice 281
II. Proporciones basadas en magnitudes conmensurables 281
1. *El trazado geométrico de las ciudades* 281
2. *Geometría del teatro clásico* 281
3. *Las proporciones del templo según Vitrubio* 282
4. *El* «canon» *de Policleto* 282
5. *Variedad de los cánones geométricos* 283
III. Proporciones basadas en magnitudes inconmensurables 285
1. *Algunos ejemplos en Platón* 286
2. *El triángulo como elemento-base del universo* 287
3. *El triángulo y los sólidos elementales de los* «elementos» *físicos* 287
4. *El quinto sólido regular de Platón* 288
5 . *La sección áurea* 289
IV. Las proporciones del arte griego 290
1. *Los templos* 290
2. *El arte de los vasos* 293
3. *La voluta jónica* 298
4. *Algunas famosas estatuas griegas y la sección áurea* 302
5. *Mediaciones entre lo ideal y lo real* 305
V. El «homo quadratus», canon de la proporción humana 310

TERCERA PARTE

Los vínculos estructurales entre la teoría de las ideas y la protología

Los temas y los pasajes metafísicos centrales de las grandes obras de Platón reinterpretados a la luz de las *Doctrinas no escritas*

Capítulo undécimo: Planteamiento y solución de los grandes proble-mas metafísicos de la *República* no resueltos en el ámbito del paradigma tradicional 315
I. El fundamento de la *República* (definición del bien) presen-tado por Platón como un «interés» de la deuda cuya liquida-ción se remite a la oralidad 315
1. *La* República *como banco de pruebas para el nuevo paradigma* 315
2. *Declaraciones de Platón afirmando que desea tratar del Bien sólo de manera parcial.* 317
3. *Interpretación de las importantes declaraciones de Platón en torno a la exposición de la doctrina del Bien* 319
II. Los dos importantes pasajes acerca del bien incluidos en la *República* y su estructura 323
1. *Análisis y lectura del primer texto básico* 323
2. *Análisis y lectura del segundo texto fundamental* 327
3. *Los principales problemas que dejan sin resolver los dos grandes pasajes examinados* 333

III. La esencia del Bien como uno y como medida suprema y los consiguientes nexos fundacionales axiológicos, gnoseológicos y ontológicos 336
1. *En la* República *el Bien no se define como Uno, pero se proporcionan indicaciones precisas en ese sentido* 336
2. *La función metafísica fundacional del Bien* 341
3. *El significado de la célebre afirmación de que el Bien está por encima del ser* 342
IV. El principio opuesto al uno-bien y el planteamiento bipolar de la realidad en la *República* 344
V. Estructura numérica del mundo ideal y de la realidad en general e ideas-números en la *República* 349
VI. Alusiones a otros puntos-clave de la «República» que se aclaran en función del nuevo paradigma 354
VII. La esfera de los μεταξύ en la *República* 355
VIII. Punto culminante de la dialéctica y definición del bien en la *República* 357

Capítulo duodécimo: Metabasis de la dialéctica del plano físico al metafísico, aporías referentes a la teoría de las Ideas y polaridad de los Principios primeros en el *Parménides* 362
I. Las interpretaciones opuestas del *Parménides* y la posibilidad de hacer una relectura constructiva a la luz del nuevo paradigma alternativo 362
II. La primera parte del *Parménides* 366
III. Algunas objeciones a la teoría de las ideas 368
IV. El método dialéctico elevado del plano físico al metafísico con la «segunda navegación» 377
V. La gran discusión sobre los Principios supremos (lo uno y lo otro de lo uno) y la demostración dialéctica de la estructura bipolar de lo real 381

Capítulo decimotercero: La trilogía *Sofista - Político - Filósofo* interpretada desde la perspectiva del nuevo paradigma 389
I. La ontología de los «géneros supremos» del *Sofista* interpretada a la luz de las *doctrinas no escritas* 389
1. *El* Sofista *no trata de los Principios primeros sino sólo de un grupo restringido de Metaideas* 389
2. *Los nexos dialécticos de las cinco Metaideas seleccionadas para poder resolver el problema de la definición del sofista* .. 395
3. *El parricidio de Parménides y su significado (la admisión de un no-ser)* 396
4. *Posteriores implicaciones teóricas del* «parricidio» *de Parménides (la admisión de lo múltiple)* 400
5. *La* «gigantomaquia» *y algunas interesantes indicaciones sobre la estructura jerárquica del ser* 405
II. La teoría del «justo medio» en el *Político* y sus relaciones con el principio supremo entendido como «medida exactísima» ... 409
1. *El problema de la metrética axiológica* 409
2. *El texto metafísico fundamental del* Político 411
3. *La revolución del modo de pensar de los Pitagóricos* 414
4. *El Bien como medida perfectísima* 415
III. El anuncio del tratamiento del *Filósofo* y las razones por las que no debía confiarse a la «escritura» sino a la «oralidad dialéctica» 416

1. *El prólogo del* Sofista *y el anuncio del tratamiento del* «sofista», *del* «político» *y del* «filósofo» 416
2. *Nueva propuesta del tratamiento del* «Filósofo» *en el prólogo del* Político 419
3. *La esencia del* «filósofo» *sólo puede alcanzarse plenamente en la* «oralidad dialéctica» 421
4. *La página del* Sofista *en la que Platón define al* «filósofo» *como dialéctico con importantes alusiones a lo no escrito* . 423
5. *Dialéctica parcial y dialéctica global* 427
6. *Conclusiones sobre el* «Filósofo» 431

Capítulo decimocuarto: Algunas explicitaciones protológicas del *Filebo* en torno a la estructura general de la realidad 435
I. La importancia del *Filebo*, que ya los antiguos consideraban relacionado con las *Doctrinas no escritas* 435
II. La estructura metafísico-numérica de la realidad 438
III. Ampliación del discurso metafísico a varios niveles 443
IV. El bien en sus tres dimensiones trascendentales y su esencia de uno y de medida 445
V. La jerarquía de los valores enumerados por Platón como conclusión del *Filebo* y la «medida» como vértice de la jerarquía 449

Capítulo decimoquinto: Eros y protología en el *Lisis*, en el *Banquete* y en el *Fedro* 454
I. Por qué conviene tratar también aquí de los problemas de la «philia» y del «eros» 454
II. Primera información acerca del nexo estructural entre «amistad» (philia) y principio primero en el *Lisis* . . . . . III. 456
El concepto de la dimensión cósmica de la «amistad» (φιλία) y del Eros ya está presente en el *Lisis* y en el *Gorgias* y es el tema del *Banquete* 459
IV. Presentación en forma mítica de la naturaleza protológica del Eros en el discurso de Sócrates en el *Banquete* 465
V. Importantes alusiones a los vínculos entre Eros y los Principios supremos del Uno y la Díada expresadas en clave de juego en el discurso de Aristófanes en el *Banquete* 471
VI. La estructura ontológica del alma vinculada con la doctrina del Eros desde la perspectiva protológica 477
VII. La belleza suscitadora del Eros y sus relaciones con la protología 489

CUARTA PARTE

La doctrina de la Inteligencia demiúrgica y sus relaciones con la protología

Los pasajes de los grandes diálogos sobre la figura teórica y las obras del Demiurgo y sobre los Principios primeros vinculados a éstas interpretados a la luz de las *Doctrinas no escritas*

Capítulo decimosexto: La teoría del Demiurgo en el *Fedón*, en la *República*, en el *Sofista*, en el *Político* y sus implicaciones protológicas . . 497
I. El problema del Demiurgo y su planteamiento exacto en el seno del nuevo paradigma hermenéutico 497

II. Las Doctrinas de la inteligencia universal presentadas en el *Fedón* 501
1. *El Demiurgo no es un descubrimiento tardío de Platón* 501
2. *La doctrina de la Inteligencia cósmica y sus implicaciones* . . 503
3. *Conexión estructural entre la Inteligencia y el Bien* 504
4. *La inteligencia y los elementos físicos no bastan para explicar la realidad si no se conectan con el Bien* 506
5. *Causa primaria y causas secundarias* 508
6. *Conclusiones sobre la doctrina de la Inteligencia demiúrgica expresada en el* Fedón 510
III. Alusiones a la figura teórica del Demiurgo en la *República* y algunas precisiones sobre sus relaciones con las ideas de las cosas producidas por las artes 511
1. *Referencias al Demiurgo en los libros VI y VII de la* República 511
2. *El problema del Demiurgo en el libro X de la* República 512
3. *El artesano humano y su forma de obrar cuando fabrica* . . . 513
4. *El pseudoartesano como reproductor de meras apariencias* 517
5. *El Artesano divino o Fiturgo como productor de las Ideas de los artefactos* 519
6. *La jerarquía de los Demiurgos* 523
7. *Dios como el realmente bueno y alusión a la bipolaridad de los Principios para explicar los bienes y los males* 524
IV. La figura y la actividad del Demiurgo en el *Sofista* 526
1. *Arte divino y arte humano* 526
2. *Arte productivo y creación demiúrgica como un pasar del no-ser al ser* 528
3. *El divino Demiurgo productor de todas las realidades naturales* 530
V. Alusiones a la Doctrina del Demiurgo en el *Político* 532
VI. Algunas implicaciones de esta Doctrina 536

Capítulo decimoséptimo: Los géneros supremos de la realidad: lo ilimitado, límite, mezcla e Inteligencia demiúrgica como causa de la mezcla (*Filebo*, 23 C - 31 A) 545
I. Los cuatro géneros supremos de la realidad 545
II. El género de lo ilimitado y su «unidad» y «multiplicidad» . . . 549
III. El «límite» y su carácter fundamental 555
IV. La «mezcla» de ilimitado y límite a diferentes niveles 559
V. El cuarto género supremo: la causa de la mezcla 564
VI. Reanudación de la discusión sobre el cuarto género y especificación de su naturaleza 567
VII. Conexiones de la doctrina de los cuatro géneros con las *Doctrinas no escritas* 578

Capítulo decimoctavo: Los fundamentos metafísicos del *Timeo*: la Inteligencia demiúrgica que explica el devenir y las características metodológicas de todo el tratado 583
I. La estructura del *Timeo* y su relectura en el ámbito del nuevo paradigma 583
II. Los axiomas metafísicos del *Timeo* como fundamentos de todo el tratado cosmológico 587
III. Las características metodológicas de todo el tratado presentadas ya en el preludio 593

Capítulo decimonoveno: El principio material cosmológico del «Timeo» sobre el que actúa el Demiurgo y sus relaciones con la «Díada indeterminada» de las *Doctrinas no escritas* 598
I. El modo correcto de abordar el problema del principio material presentado por Platón en el *Timeo* 598
II. Las primeras calificaciones del principio material como «necesidad» y como «causa errante» 604
III. El segundo grupo de características del principio material centrado en la noción de receptáculo 608
IV. El tercer grupo de caracterizaciones del principio material centrado en la noción de espacialidad 616
V. El cuarto grupo de características del principio material centrado en la noción de movimiento caótico 619
VI. El principio material del *Timeo* y la díada indefinida de las *Doctrinas no escritas* 622

Capítulo vigésimo: El Demiurgo, su actividad como producción de la unidad-en-la-multiplicidad y su creación de los elementos y de las almas en el *Timeo* 634
I. La función de la inteligencia demiúrgica 634
II. El Demiurgo produce los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) mediante formas geométricas y números que dependen de los principios primeros 636
III. El mundo ha sido producido por el Demiurgo como «uno» y único 645
IV. El Demiurgo ha unido los elementos corpóreos sensibles mediante un vínculo que hace de sí mismo y de las cosas vinculadas una «unidad» en grado máximo 649
V. El Demiurgo compuso el cosmos como un único entero constituido por la totalidad de las realidades naturales 651
VI. El Demiurgo estructuró el cosmos según una forma única que incluye en sí la totalidad de las formas y garantiza su unidad . 652
VII. El Demiurgo creó el tiempo como una imagen que marcha según el número imitando la eternidad que permanece en la unidad . 654
VIII. El Demiurgo y la creación del alma según una estructura geométrica y numérica 657
1. *El alma como* «mezcla» 657
2. *La posición intermedia del alma y su estructura analógica* .. 661
3. *La estructura geométrica del alma, su determinación numérica y su capacidad de moverse a sí misma* 664
4. *Algunas observaciones de Aristóteles sobre este tema en conexión con las* Doctrinas no escritas 667
IX. El «Uno» como cifra emblemática de la actividad y de las obras de la inteligencia demiúrgica. 672

Apéndice al capítulo vigésimo: Precisiones sobre la construcción matemática de los sólidos geométricos regulares y de los elementos físicos, e ilustraciones procedentes de los dibujos de Leonardo da Vinci 677
I. Las ilustraciones de los cuerpos geométricos regulares en dibujos de Leonardo da Vinci 677
II. Los triángulos elementales de los que se sirve el Demiurgo . 677
III. Construcción del tetraedro (que genera el fuego) 678
IV. Construcción del octaedro (que genera el aire) 679
V. Construcción del icosaedro (que genera el agua) 679
VI. Construcción del cubo (que genera la tierra) 680
VII. La mención del dodecaedro (que abre la vía al éter) 680

Capítulo vigésimo primero: Conclusiones sobre la figura del Demiurgo y sus relaciones con la protología 693
I. Importancia capital del Demiurgo en el sistema platónico . . . 693
II. El Demiurgo, suprema inteligencia y Dios supremo 695
III. Las relaciones entre la Inteligencia demiúrgica y el bien . . 969
IV. La actividad del Demiurgo platónico es un «semicreacionismo», pero es la forma más elevada de creacionismo alcanzada por el pensamiento griego 698
V. La concepción platónica del Demiurgo como monoteísmo exigencial en el ámbito del pensamiento griego 707
VI. Demiurgo y protología 710

Epílogo 713

Apéndices. Reseñas y opiniones de algunos intérpretes de Platón con algunas respuestas y precisiones del autor 721
I. Hans Krämer, *Cambio de paradigma en las investigaciones sobre Platón. Reflexiones en torno al nuevo libro sobre Platón de Giovanni Reale* 723
II. Hans Krämer, *La interpretación de Platón de la Escuela de Tubinga y de la Escuela de Milán. A propósito de la décima edición del libro de Giovanni Reale sobre Platón* 737
III. W. Wieland, *Sí, en principio. El Platón no escrito de Giovanni Reale* (con una respuesta de G. Reale) 753
IV. Günter Figal, *¿Lucha de gigantes? Reflexiones sobre la interpretación de Platón según Giovanni Reale y Thomas A. Szlezák* (con una respuesta de G. Reale) 763
V. G. Reale, *Precisiones metodológicas acerca de las implicaciones y las dimensiones históricas del nuevo paradigma hermenéutico en la interpretación de Platón. Con una respuesta a las críticas formuladas por Vittorio Mathieu y Emmanuele Severino* 777
VI. Josef Seifert, *Algunas páginas del* Epílogo *a la edición alemana de este libro* 805
VII. F. O'Farrell, *Recensión de la quinta edición de este libro* (Con observaciones complementarias de G. Reale a propósito de una recensión paralela publicada por *La Civiltà Cattolica*) . . . 817
VIII. R. Ferber, *Las* Doctrinas no escritas. *Giovanni Reale*: Por una nueva interpretación de Platón (con una respuesta de G. Reale) 825
IX. Thomas Szlezák, *Tras las huellas del secreto de Platón. Paso a paso se reconstruye la* Doctrina no escrita *del gran pensador europeo* 833
X. V. Hössle - Giovanni Reale, *Platón. Robó a Apolo el secreto del Uno y aprendió de ese dios a descubrirlo en el Caos* 841
XI. G. Reale, *Platón descubridor de la hermenéutica: un diálogo con Hans-Georg Gadamer* 847
XI bis. G. Reale, *En la escuela de Platón: un diálogo entre Hans-Georg Gadamer y Giovanni Reale* 854/I
XII. G. Reale, *A propósito del ensayo de C.F. von Weizsäcker, Platon. Ein Versuch, April 1994, escrito bajo el estímulo de mi obra* . . . 855

Índices generales
I. Índice general de los pasajes de Platón citados 861
II. Índice de los pasajes de otros autores antiguos citados 872
III. Índice general de las obras explícitamente utilizadas y citadas 881
IV. Índice general de los nombres de los autores modernos 905
V. Índice analítico de los conceptos tratados 912

Prefacio a la edición española

Con mucho gusto escribo estas palabras de introducción a la traducción española de mi obra Per una nuova interpretazione di Platone *a cargo de la editorial Herder, que ha publicado ya otros libros míos y a la que estoy muy agradecido.*

En este libro he trabajado tal vez más que en todos los otros escritos hasta ahora, y para comprender a foñdo a Platón he necesitado los mismos largos años que he dedicado a Aristóteles y en particular a su Metafísica. *Hasta los antiguos Neoplatónicos decían que Aristóteles era como una sala de espera por la cual hay que pasar para entrar en el santuario platónico.*

Pero confieso que las fatigas que me ha costado, en estos últimos años me han sido premiadas por encima de lo que podía esperar. En 1993 salió la primera edición alemana, que ya ha tenido una nueva edición ampliada en el año 2000; en 1997 salió la traducción inglesa y también en 1997 la portuguesa. Pronto va a salir la traducción serbia del capítulo once, y están en curso las traducciones de la obra entera en checo, rumano y polaco. Finalmente, y paralelamente a la publicación de la traducción española, sale también la vigesimosegunda *edición italiana. Siempre he hecho retoques o adiciones a las diversas ediciones precedentes. Con todo, la vigesimoprimera edición es igual a la vigésima, excepto en la presentación gráfica. Me hubiera gustado añadir como nuevo apéndice la última entrevista que el 11 de mayo del 2000 hice a Hans-Georg Gadamer (que es, a su modo, un gran platónico del siglo xx). Pero la editorial Vita e Pensiero no ha creído necesaria tal adición, porque la he publicado ya como «Presentación» en el último libro de* La responsabilita del pensare. ,Saggi ermeneutici, *Vita e Pensiero 2002 (edición alemana Mohr 2000), y por ende bien conocida del público interesado. Si, como espero, esta entrevista puede ser incluida en la edición española, * comple-

* *Nota del Editor.* Recibido este prefacio y la segunda entrevista con H.-G. Gadamer cuando el libro estaba a punto de entrar en máquinas, se incluyen ambos textos en este tomo: el Prefacio aquí y la Entrevista como Apéndice XI *bis* en las páginas 854/¡ a 854/VI. La traducción se debe a Jaume Sidera.

tará perfectamente el cuadro de conjunto de la problemática que he trazado, y la afirmación de Gadamer, en ella contenida suena como un aviso verdaderamente emblemático para el hombre de hoy (para los jóvenes especialmente). A la pregunta que le hacía sobre si quería a Platón más aún que al tan querido Hegel, me respondió así: «¡Seguro que sí! Más aún, puedo decirle que quiero a Platón no sólo más que a Hegel, sino más aún que al mismo Heidegger».

Las tesis que desarrollo en este libro, como podrá constatar el lector, no sólo retoman la interpretación creada por la Escuela de Tubinga, sino que la llevan más adelante, desarrollándola sobre todo en dos puntos clave.

En primer lugar, demuestro que esta interpretación, desde el punto de vista epistemológico, se impone como un nuevo «paradigma hermenéutico» alternativo al tradicional, con todas las consecuencias que ello comporta, de modos diferentes y a varios niveles. Los fundamentos en que se basa esta interpretación no son de carácter teórico, sino histórico.

Las numerosas interpretaciones que se han presentado en la edad moderna, por muy diferentes que sean entre sí -incluso en grado bastante notable- parten de un único presupuesto, enunciado y consagrado por Schleiermacher, es decir, que Platón debe ser leído e interpretado sola scriptura, o *sea, basándose únicamente* o *en cualquier caso de modo absolutamente preferente sobre los diálogos. Las diferencias entre las diversas interpretaciones se debían casi exclusivamente a las corrientes filosóficas modernas o contemporáneas a que pertenecían los estudiosos. Pero lo que sobresale de la imponenti literatura crítica platónica (que afecta a todos los demás filósofos) es lo siguiente. Si se confía sólo en los diálogos, es decir, en la tradición «directa» y se excluye la «indirecta» (incluso la que se remonta a los discípulos que escucharon las lecciones en la Academia), es posible deducirlo de ellos «todo» o lo «contrario de todo»: se pasa de un Platón sistemático a un Platón problemático o incluso escéptico, de un Platón como robusto teoreta a un Platón con intereses prácticos y políticos, si no ya existenciales y biográficos. Si nos quedamos únicamente en los diálogos, nos movemos en un laberinto sin hallar salida alguna. En cambio, la nueva interpretación se funda en una realidad histórica incontestable. Y sobre esta base histórica demuestra cómo y por qué las dos tradiciones, la directa (los escritos platónicos) y la indirecta (los testimonios de los discípulos directos que escucharon las lecciones de Platón), forman un «círculo hermenéutico» indisoluble, en el que hay que entrar para comprender el pensamiento del gran filósofo.*

Ya Nietzsche, al examinar las obras de Schleiermacher, había comprendido perfectamente sus error de fondo, y formulaba ante litteram *el núcleo central del nuevo paradigma: todos los libros de Platón escritos desde la fundación de la Academia en adelante sólo pueden comprenderse plenamente sobre el trasfondo de las lecciones que él impartía en el interior de la escuela, es decir, teniendo en cuenta las que Aristóteles calificó de «las así llamadas Doctrinas no escritas». Esta es precisamente*

la tesis que el mismo Platón sostiene al final del Fedro, *donde demuestra cómo y por qué incluso los mejores escritos no pueden ser verdaderamente entendidos sino a partir de aquellos que por otra vía (*o *sea en la dimensión de la oralidad) recibieron lo que es necesario para entenderlos.*

Pero para comprender bien esto, conviene fijarse en el hecho de que la posición de Platón viene ser un unicum *por razones que únicamente se pueden explicar en función del momento histórico en que él vivió. Precisamente en el arco de tiempo que va de los últimos decenios del siglo v a l IV a.C., y precisamente en el período en que vivió Platón, se cumplía una de las mayores revoluciones culturales de la historia humana, es decir, el paso de la «cultura de la oralidad» a la «civilización de la escritura» con todos los efectos que todas las revoluciones producen, y en particular ésta, que cambiaba el modo de pensar y de hablar de los hombres. Precisamente para desarrollar este punto clave, esencial para comprender la nueva interpretación de Platón, después de este libro sobre Platón he escrito un segundo, ya traducido al español por Roberto Heraldo Bernet y publicado por la editorial Herder:* Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta, *en el año 2001, y ya reeditado en el 2002.*

El lector sacará grandes ventajas si, además de esta obra que ahora presento, lee también aquella, en la qué se contienen algunas precisiones importantes y una serie de complementos.

En particular, respondo a dos objeciones de fondo que se han suscitado, y que a primera vista parece que dan en el blanco, mientras son categóricamente desmentidas por los datos históricos.

La primera objeción es la siguiente. Platón critica sistemáticamente la cultura de la oralidad mimético-poética y subvierte los fundamentos en que se basaba, o *sea, la memorización de los poetas, la asimilación y la mímesis de sus mensajes, tanto en el hablar como en el pensar; de la Ciudad ideal Platón querría eliminar sin más al mismo Homero, sustituyendo sus poemas por el modo de pensar y hablar de los filósofos. Entonces, ¿cómo puede Platón volver a defender precisamente la «oralidad», y proclamarla superior a la escritura, sosteniendo por si fuera poco la tesis de que el filósofo no debe poner por escrito en los rollos de papel las cosas que son para él «de mayor valor», sino que debe escribirlas en el alma de los hombres mediante la oralidad?*

Para esta objeción hay una respuesta muy precisa: la oralidad que Platón defiende no tiene nada que ver con la «oralidad mimético-poética»; se trata, pues, de un nuevo tipo de oralidad, creado sobre todo por los filósofos y llevado a su nivel supremo por Sócrates. Es el tipo de oralidad de naturaleza «dialéctica», del todo revolucionario. No basta ya, al razonar, referirse a los poetas y a los personajes creados por ellos. Ya no basta afirmar: lo ha dicho Homero, lo ha dicho Ulises, lo ha dicho Aquiles; hay que explicar el porqué, la razón por la que lo han dicho. *Además, ya no basta, para corroborar las propias afirmaciones, aducir ejemplos concretos; es preciso añadir la comprensión de* lo que es la cosa, *es decir, de* la esencia *de la cosa de que se habla. Esta «oralidad dialéctica» introduce por tanto*

una nueva terminología y una nueva sintaxis, o sea, un nuevo modo de pensar y de hablar. Y tal dialéctica, según Platón, supera axiológicamente lo escrito, porque se actúa en una fecunda relación entre las almas de los hombres, que realiza la comunicación al más alto nivel, porque pone a prueba al alma en la búsqueda de la verdad del modo más fecundo. No existe, ni podrá existir jamás, según Platón, una tecnología de la comunicación que supere la que se da mediante la oralidad dialéctica entre alma y alma.

La otra objeción es la siguiente. Con la afirmación de que las «cosas de mayor valor» el filósofo no las pone por escrito en los rollos de papel sino que las escribe en el alma de los hombres, Platón se pone en la reta-guardia de los defensores de una cultura de la oralidad ya agotada, y es desmentido in toto *por el enorme éxito de la cultura de la escritura, tan criticada por él,*

También esta objeción tiene una respuesta bien precisa. Ante todo, se ha dicho que Platón no se limita a criticar simplemente la escritura. Esto lo hace al final del Fedro; *pero en las páginas centrales del mismo diálogo la defiende a capa y espada de las críticas de los detractores. La crítica de Platón a la escritura es considerada pues en estrecha relación con la defensa que de ella hace. A su entender, se pueden confiar muchísima cosas a la escritura, pero no todo. Por lo demás, se puede decir sin más que Platón mismo confió el noventa por ciento y más de su pensamiento a los escritos, y que lo que no escribió es poquísimo en cantidad («se contiene en poquísimas palabras», dice expresamente), aunque sea el* maximum *en calidad.*

La explicación del sentido de esta posición suya el lector la hallará ampliamente servida en el curso de la obra. Pero hay un punto que quisiera destacar, porque no lo trato en este libro, sino en el anteriormente citado, y en particular en el último capítulo, pp. 349-369 de la edición española.

Lejos de ser úna «posición de retaguardia», la que Platón asume es por el contrario una «posición de vanguardia», que solamente hoy se logra captar en su maravillosa modernidad.

Entre tanto, hay que decir que con la dinámica dialógica que él aplica en sus escritos mediante la «pregunta» y la «respuesta», ofrece lo que hoy viene considerado como un modelo de la «técnica hermenéutica» realizado de un modo casi perfecto.

Además, Platón anticipa de modo sorprendente -aunque sea de modo potencial y limitado- aquel «círculo hermenéutico» estudiado a fondo por Gadamer: la adecuada comprensión de los escritos solamente resulta posible si se hace por quien tiene «pre-conocimiento» de las cosas de que tratan los escritos. Platón afirma que «los discursos puestos por escrito no son mucho más que un medio para traer a la memoria de quien sabe las cosas sobre las que versa lo escrito». Le dije a Gadamer que este texto del Fedro *podría ser un axioma emblemático de su libro* Verdad y método. *Y Gadamer me dio expresamente la razón.*

Pero hay más.

Justamente a la luz de la hermenéutica (que yo entiendo no como «filosofía» sino como «método»), y en especial a la luz del «círculo hermenéutico» entendido en su sentido más amplio, se comprenden perfectamente todos los «pasos de omisión» que se encuentran en los diálogos platónicos, precisamente en los puntos clave del discurso y también en las remisiones que se hacen precisamente en los momentos en que se debería dar la solución del problema discutido, que por el contrario no se da o sólo se da por alusión. En realidad, la lectura de los escritos platónicos requiere precisamente aquellos «pre-conocimientos», aquellos «pre-juicios» que sus seguidores tenían, por haberlos adquirido en otras lecciones suyas, que afortunadamente podemos nosotros sacar de los testimonios de los mismos discípulos, y luego de la tradición indirecta.

El lector que siga con atención lo que presento en este libro, podrá comprender el nivel de comprensión a que lleva el «círculo hermenéutico» de que he hablado: la tradición indirecta viene en ayuda de los escritos en la comprensión de las «omisiones» y de las «remisiones»; pero, al mismo tiempo, los escritos vienen en ayuda de la tradición indirecta, haciéndola perfectamente comprensible. En efecto, no pocas veces ocurre que ciertas noticias descarnadas (especialmente de Aristóteles), que no ofrecen más que un esqueleto de las doctrinas orales, recobran vitalidad y claridad, como consecuencia del choque con los escritos, con la fecunda dinámica que se consigue: lo escrito, socorrido por lo no-escrito, socorre a su vez a la tradición indirecta sobre lo no-escrito.

Todas las relecturas de los grandes diálogos que aquí presento demostrarán la verdad de mi afirmación. Se podrá verificar, de este modo, en qué grado los escritos, leídos a la luz de lo no-escrito, revelan una riqueza del pensamiento platónico verdaderamente notable.

Sobre el segundo punto, en el que he ido más allá de la Escuela de Tubinga (y sobre el que la misma Escuela de Tubinga me ha dado la razón) se refiere a la figura del «Demiurgo». Aludo simplemente a este tema, porque en este libro dedico a esta figura toda la cuarta parte. Sólo recuerdo que se trata de un tema casi siempre descuidado por los estudiosos, o sencillamente mal entendido por prejuicios de carácter ideológico. El Demiurgo es el supremo pensamiento divino, y su actividad productiva del cosmos físico es una forma de «semicreacionismo», con toda una serie de implicaciones y de consecuencias. Explico destalladamente las razones por las que Platón coloca lo Inteligiple, con el Bien en el vértice, por encima del pensamiento divino, o sea por encima de la Inteligencia suprema. Sólo comprendiendo este punto se entiende la postura antitética adoptada por Aristóteles a este respecto, e incluso la tardía mediación entre ambas posturas obrada por Plotino.

El éxito de este mi libro no es un éxito personal mío, sino un éxito del mismo Platón. En efecto, por ahora, en Occidente es el filósofo más reclamado por los hombres de cultura. El otro pensador que en nuestros días tiene un grande éxito es Agustín de Hipona. Una investigación hecha por una editorial de Milán ha dado este sorprendente resultado: se publica

un promedio de un escrito al día de Agustín o sobre Agustín. El éxito de Platón no es menor. Además, Agustín es un Platónico, que no es poco decir.

Como consecuencia de cuanto he dicho, me parece justo que se imponga como verdadero el enunciado paradójico e intencionadamente provocativo de Whitehead: «La caracterización más segura de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón». Lo cual si vale para la filosofía especialmente, vale también para una buena parte de la cultura europea y occidental en general: sobre el corpus de los escritos platónicos se ha formado a distintos niveles Europa. Por tanto, se impone también de farma incontrovertible, la afirmación del filósofo checo Jan Páto_ka: «Sin la perspectiva de Platón, la historia europea tendría un aspecto totalmente diferente».

GIOVANNI REALE
Milán, mayo de 2003

Prefacio a la vigésima edición italiana de este libro

Cuando se publicó la décima edición de mi obra en 1991, creía que sería la última. Sin embargo, el libro siguió teniendo un éxito notable e imprevisto, gracias también a la traducción alemana (Pa erbom 1993), a la que siguieron la inglesa (Washington 1997) y la portuguesa publicada en Sao Paulo, en Brasil (1997). Aparec ron recensiones y se suscitaron debates de ámbito internacional, no sólo en revistas sino también en importantes periódfr:os, que en parte aparecen reproducidos en los apéndices, junto con mis respuestas.

Pero precisamente el número de páginas que ha alcanzado ya el libro obliga a concluirlo de manera definitiva con esta vigésima edición, puesto que cualquier incremento, aunque sólo fuera de unas p'ocas páginas, obligaría por razones técnicas a dividirlo en dos tomos (si es preciso, se podrán hacer re mpresiones, pero sin introducir ninguna modificación).

No solamente la obra ha tenido éxito por sí misma, sino que además, gracias al trabajo que supuso su elaboración, se creó una auténtica Escuela platónica, con centro en Milán, en perfecta sintonía con la Escuela platónica de Tubinga.

G. *Movia (profesor de la universidad de Cagliari) ha publicado el comentario al* Sofista *(1991); M. Migliori (profesor de la universidad de Macerata) ha publicado comentarios al* Parménides *(1990), al* Filebo *(1993) y al* Político *(1996), y está trabajando en el* Teeteto. *Otros colaboradores míos trabajan en la actualidad en otros diálogos. P Bonagura ha publicado en Navarra (1991) un trabajo sobre las doctrinas no escritas de Platón relacionado con la problemática de la educación. En 1991, me encargué (con la colaboración de R. Radice,* C. *Mazzarelli, M.L. Gatti, M. T. Liminta y M. Migliori) de la edición de* Tutti gli scritti *de Platón reunidos en un único volumen (del que ha salido ya la quinta edición, 1996), y en la colección «Testi a fronte», la editorial Rusconi está publicando todos los diálogos en versión bilingüe, con introducciones más extensas y notas.*

Acerca de las novedades y contribuciones que aporta la Escuela de Milán a la tesis propuesta por primera vez por H. Krdmer y K. Gaiser, y continuada ahora por Szlezák, véanse las palabras del propio Krdmer en los dos primeros apéndices {que reproduzco en las pp. 723-751).

Quisiera recordar que, paralelamente a los trabajos que acabo de mencionar, me he encargado de editar o impulsar no sólo la publicación de nuevos trabajos, sino también las traducciones de obras sobre Platón escritas en otras lenguas, algunas de gran relevancia, de las que daré cuenta en la Introducción *(están programadas muchas otras, y algunas se encuentran ya en fase avanzada de elaboración).*

Añadiré también que he abierto, al mismo tiempo, una nueva vía de investigación sobre la Wirkungsgeschichte *de Platón y del platonismo en el pensamiento antiguo pagano y cristiano, que está resultando extraordinariamente fecunda sobre todo desde la perspectiva de la nueva interpretación de Platón, con especial atención a Plotino, Porfirio, Gregario de Nicea y San Agustín.*

Esta vigésima edición se cierra (además de con una entrevista que me hizo V. Hosle para la Enciclopedia multimediale di scienze filosofiche *Video-Sapere Rai) con unas bellas palabras de Gadamer sobre Platón, pronunciadas en el transcurso de una entrevista que tuve ocasión de realizarle el 3 de septiembre de 1996, en Tubinga, (publicada por* Sole 24 Ore *del 6 de octubre de 1996), y con la cita de algunos pasajes de un ensayo sobre Platón publicado por CF. van Weizsiicker, fruto del interés suscitado por la traducción alemana de mi libro.*[1]

Precisamente, el diálogo con esos magna nomina *entre los decanos del pensamiento filosófico es para mí sumamente reconfortante, y constituye la mejor prueba (junto con las respuestas de muchos jóvenes llenos de entusiasmo) de que el trabajo llevado a cabo, y que sigo realizando, produce sus frutos.*

En la actualidad, estoy trabajando en otras obras de Platón y, por tanto, la conclusión de este libro, con su vigésima edición, quiere ser al mismo tiempo el comienzo de otras nuevas obras (de las que hablaré al final de la Introducción) también sobre el gran ateniense, de cuya obra escrita y no escrita deriva indiscutiblemente el pensamiento occidental. No sólo Whitehead decía en tono provocador: «La característica general más auténtica de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pié de página a Platón» (Process and Reality, *Nueva York 1941, p. 63); también Gadamer destaca con convencimiento: «Realmente, podría escribirse una historia de la metafísica como historia del platonismo»* (Verita e Metodo 2, *p. 488); finalmente, recuerdo que Reinach afirmaba incluso que Platón «es en términos absolutos el mayor filósofo»* (Samtliche Werke, *I, p. 406). Y ésta es precisamente mi opinión personal.*

* Véase la *nota del editor* de página rx.

Introducción

Génesis de la obra y trabajos promovidos y editados por mí paralelamente a las distintas ediciones de la misma.

El proceso de gestación de la presente obra ha sido muy largo.

Comencé a ocuparme de Platón en la segunda mitad de los años cincuenta, mientras estudiaba en Marburgo, las interpretaciones que del filósofo proponían los neokantianos.

A comienzos de los años sesenta, fue el profesor Mario Untersteiner (a quien, desde el punto de vista filológico, considero uno de mis maestros) el que me dio a conocer la obra de Hans Kramer que acababa de publicarse *(Arete bei Platon und Aristateles,* Heidelberg 1959). Untersteiner estaba convencido de que todos los nuevos estudios sobre Platón deberían inspirarse precisamente en la tesis que Kramer proponía. Es más,. puesto que estaba perdiendo la vista, decidió no escribir dos obras sobre los Eleáticos que se había comprometido a realizar con anterioridad y me encargó a mí que las escribiera, para poder dedicarse así a un trabajo sobre el método de Platón, en el que tenía un gran interés. (Las dos obras que me encargó eran la actualización de E. Zeller y R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* I 3, La Nuova Italia, Florencia 1967 -dedicado precisamente a los Eléaticos- y Meliso, *Testimonianze e frammenti,* La Nuova Italia 1970). Desgraciadamente el empeoramiento progresivo de la vista no le permitió escribir ese libro soñado.

En 1974 aparecía la traducción italiana del famoso. libro de Cherniss, *L'enigma dell'Accademia antica* (La Nuova Italia, Florencia), que defiende la tesis exactamente opuesta a la sostenida por Kramer. Precisamente por esto, le propuse a Kramer escribir una réplica, naturalmente desde mi convicción de entonces de que era posible hallar una postura intermedia entre ambas tesis. Kramer aceptó; pero puesto que estaba trabajando en una nueva readaptación de la parte correspondiente a la Academia antigua de la obra de Überweg, en la nueva edición de Flashar (la obra se publicó en 1983: *Die Philosophie der Antike.* Band 3: *Altere Akademie-Aristoteles Peripatos,* Basilea-Stuttgart), me rogó que le permitiera terminar antes ese trabajo. Y como entre tanto se había creado en la Universidad católica el Centro di Ricerche di Metafísica, le pedí a Kramer que inaugurara las colecciones de este Centro, teniendo en cuenta que el *Platon-Bild* de la

Escuela de Tubinga es sin duda una de las interpretaciones más metafísicas de todas las que se han presentado en la época moderna.

En 1981 Kramer estaba acabando su obra, titulada *Platone e i fondamenti della metafisica,* que resultó ser la *summa* de los logros alcanzados por la Escuela de Tubinga. El libro, que apareció en 1982, abre nuevas perspectivas gracias a la confrontación de la nueva imagen de Platón con el pensamiento de algunos grandes filósofos modernos y contemporáneos, y contiene además una recopilación de todos los documentos fundamentales sobre las «Doctrinas no escritas» de Platón. Precisamente la traducción de esta obra me permitió aclarar, en la discusión sobre la traducción que proponía, repasada tres veces con Kramer, todos los puntos de su interpretación que antes me resultaban oscuros. Además, la traducción de todos los documentos de la tradición indirecta me obligó a plantearme de nuevo mi postura ante esa tradición, palabra por palabra, como debe hacer quien traduce sus documentos y pretende hacerlos inteligibles a los lectores modernos.

Recuerdo, entre otras cosas, que dicha traducción fue la primera hecha en lengua romance (la traducción francesa de M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon,* París 1986, se publicó más tarde). Y todo esto me convenció no sólo de que no cabía mediación alguna con la tesis opuesta de Cherniss, sino también de que la interpretación de Platón que yo había defendido. anteriormente debía ser totalmente revisada.

Téngase en cuenta que, por una parte, mi postura era una de las más difíciles de modificar por diversas razones; pero, por otra parte, estaba en posesión de todos los elementos necesarios para un diálogo constructivo con la Escuela de Tubinga.

Había hecho otros trabajos sobre Platón, como por ejemplo cuidar de las traducciones y comentarios de numerosos diálogos, que fueron muy celebrados y se editaron varias veces en la editorial La Scuola: *Critone, Menone, Eutifrone, Gorgia, Protagora, Fedone.*

Me había enc gado también de la bibliografía sobre Platón en *Questioni di storiografia filosofica,* editado por V. Mathieu, volumen I, La Scuola, Brescia 1975, pp. 179-246.

Asimismo, había preparado para la imprenta la obra de Adolfo Levi, uno de los mejores estudiosos italianos de Platón, que había muerto sin poder publicarla (ya que había sido expulsado de la enseñanza universitaria por el fascismo a causa de sus orígenes judíos), reestructurando y controlando todas las notas y referencia a todas las obras platónicas: *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone,* obra póstuma editada por G. Reale, Liviana, Padua 1970; segunda edición ampliada 1971.

Por último, había escrito sobre Platón en el segundo volumen de la *Storia della filosofia antica* (Vita e Pensiero, Milán 1975; 1981[4]; 1984 reimpresión de la IV edición). Pero precisamente la exposición de la metafísica platónica me había creado muchos problemas por la dificultad de ofrecer de ella una ímagen unitaria. Y, aunque tenía ya preparadas las traducciones de otros diálogos platónicos, preferí no publicarlas todavía.

También había escrito varios trabajos sobre Aristóteles. Es imposible ei:ifrentarse con la nueva interpretación de Platón sin conocer a fondo la *Metafísica* de Aristóteles, que es un documento básico obligado para reconstruir la nueva imagen de Platón. Ahora bien, yo había trabajado sobre Aristóteles siguiendo el método de la crítica interna; y, por este motivo, había podido actuar independientemente de la escuela de Tubinga. Pero muchas de las conclusiones a las que había llegado acerca de la «filosofía primera» de Aristóteles a partir del análisis interno *(Il concetto di filosofia prima e l'unita della Metafisica di Aristotele,* Milán 1961; 1994[6]; Aristóteles, *La Metafísica,* traducción, introducción y comentario, 2 vols., Nápoles 1968; 1978[2]) resultan da ramente confirmadas, si se acepta la nueva perspectiva de la Escuela de Tubinga. Véase especialmente mi nueva edición para Vita e Pensiero de *Aristotele, Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario,* 3 vols., Milán 1993 (1995[2]) y *Il concetto…,* 1994[6].

Lo que me ayudó decisivamente a replantearme el método y las propuestas de la Escuela de Tubinga fue el estudio de la moderna epistemología, a la que llevo años dedicándome, y especialmente el estudio de la obra capital de Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), que me hizo comprender que la interpretación de Platón propuesta por la escuela de Tubinga no se sitúa en el ámbito del paradigma tradicional, sino que constituye un auténtico *nuevo paradigma alternativo,* y que, precisamente por ello, armó un revuelo entre los, investigadores y aún hoy sigue dando que hablar.

Se trata de un marco epistemológico general que me permitió· resolver las dificultades que durante años había ido arrastrando conmigo; y es por eso por lo que comenzaré este libro con una exposición de las grandes tesis epistemológicas de Kuhn, que adoptaré como eje de sustentación del tipo de investigación desarrollada a lo largo de toda la obra.

Esto permitirá que el lector entienda una serie de conceptos sobre los que iré llamando su atención, y especialmente por qué el nuevo paradigma hermenéutico ofrece realmente las líneas normativas y dinámicas capaces de inaugurar una nueva época fecunda en los estudios sobre Platón.

La presente obra pretende además proporcionar otra prueba, es decir, que la nueva propuesta de la Escuela de Tubinga, lejos de recluir al estudioso de Platón en una especie de «metafísica alemana», y por tanto en un paradigma teórico (como ha dicho algún famoso platonista), abre numerosas vías nuevas y sumamente fecundas que nada tienen que ver con la «metafísica alemana», sino que se trata de un auténtico y nuevo paradigma histórico-hermenéutico, que plantea una serie de nuevos *puzzles,* s gún la terminología de Kuhn, de los que hablaré extensamente. (Por otra parte, en los años en que Kramer y Gaiser realizaban sus primeros trabajos, yo estaba estudiando en Alemania -en Marburgo y en Múnich- y redactando una obra sobre Aristóteles; y fue precisamente en aquel país donde aprendí a descifrar y a utilizar el gran método creado por la filología alemana en el estudio de los filó-

sofos antiguos, distinguiéndolo claramente de la llamada «metafísica alemana»). El que me siga en la lectura de este libro comprenderá hasta qué punto tengo razón al presentar la interpretación de Platón propuesta por la Escuela de Tubinga como un auténtico *paradigma histórico hermenéutico distinto* del tradicional.

Pero para entender no sólo cómo nació la presente obra *Per una nuova interpretazione di Platone,* sino cómo se ha ido desarrollando en las sucesivas ediciones hasta llegar en pocos años a esta vigésima (que realmente doy por definitiva), debo mencionar toda una serie de trabajos sobre Platón que he realizado o he animado a realizar durante este tiempo, concluyendo así aquel recorrido iniciado por mí hace ya muchos años.

Mientras tanto, la obra de Kramer, *Platone e i fondamenti della metafisica,* a pesar de su elevada tirada, se agotó rápidamente, y hubo que hacer nuevas ediciones (la quinta es de 1994{, El autor ha publicado también en italiano otra obra, *La nuova immagine di Platone,* Bibliopolis, Nápoles 1986, en la que retoma las ideas base de la anterior obra, completándolas y ampliándolas en algunos puntos. Además, a instancias mías, ha presentado de nuevo, actualizándolo, un importante ensayo suyo de 1966: *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di* Reppublica *VII 534 B 3-D 2,* publicado en 1989 con una introducción mía (1996[4]). Asimismo, en *laRivista di Filosofia neoscolastica* de 1986, presentó una recensión extensa y elaborada de la cuarta edición de la presente obra, y en 1992, en la misma revista, otra recensión con motivo de la décima edición; ambas aparecen reproducidas en los apéndices I y II. Por último, en 1991 publicó el ensayo, también traducido por mí, en las colecciones del Istituto Suor Orsola Benincasa: *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone,* reeditado en AA.W., *Verso una nuova immagine di Platone,* Vita e Pepsiero, Milán 1994, pp. 71-91.

Mis relaciones con Gaiser también fueron fecundas y constructivas. Por invitación mía, escribió una obra titulada *La metafisica della storia in Platone,* traducida y prologada por mí, que se publicó en 1988 y se reeditó en 1991. Gaiser recupera el material de la segunda parte de su obra *Platons ungeschriebene Lehre,* pero lo presenta con un nuevo aspecto, modificado en parte y actualizado. Gaiser es el autor que ha aportado las novedades más notables sobre este tema en el ámbito internacional, y esta obra es un punto de referencia obligada. También se había planteado traducir la primera parte de *Platons ungeschriebene Lehre,* aunque, según el autor, la obra necesitaba cambios y correcciones. La inesperada muerte de Gaiser (ocurrida en 1988) impidió la realización de ese proyecto, y por tanto la obra se tradujo tal como estaba en el original: *La dottrina non scritta di Platone,* presentación de G. Reale, introducción de H. Kramer, traducción qe V. Cicero, Vita e Pensiero, 1994. También traduje y redacté la introducción de la última obra de Gaiser: *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a.conclusione del* Fedro *di Platone,* publicado en 1990; 1995[4]. Gaiser ya había publicado en Italia, en la editorial Bibliopolis de Nápoles: *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici* (1984) e *Il parago-*

ne della caverna. Variazioni da Platone a oggi (1985). Y anteriormente había publicado también esos tres ensayos: «Il mosaico dei filosofi di Napoli: una raffigurazione dell'Accademia di Platone», *Studi Filosofici,* 2 (1979), pp. 35-60 (Anales del «Istituto Universitario Orientale» de Nápoles); «La teoria dei principi in Platone», *Elenchos,* 1 (1980), pp. 45-75, reeditado después con nuevas secciones y anexos, como Apéndice a: *La metafísica della storia in Platone,* antes citado, pp. 187-219 y 352-355; «La biografía di Platone in Filodemo. Nuovi dati del P. Herc. 1021 », *Cronache Ercolanesi,* 13 (1983), pp. 53-62.

Además, mientras estaba ultimando la segunda edición de esta obra, apareció el nuevo libro de Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie,* De Gruyter, Berlín 1985. Szlezák, partiendo precisamente del punto de arranque del paradigma tradicional, le da un vuelco total y de este modo demuestra que es necesario llegar a las conclusiones a las que había llegado la Escuela de Tubinga, es decir, que las obras platónicas no son autárquicas. También traduje e hice la introducción de este libro: *Platone e la scrittura della filosofía,* 1988, que tuvo un éxito notable y del que hubo que hacer una nueva edición 1992[3]. Szlezák, por iniciativa de la editorial Rusconi y mía, escribió un nuevo libro, *Come leggere Platone,* publicado en 1991, que aportaba aclaraciones y algunas novedades respecto al anterior. El lector podrá-hallar también una síntesis de su pensamiento en un ensayo del mismo autor, «Struttura e finalita dei dialoghi platonici. Che cosa significa "venire in soccorso al discorso"?», publicado en *laRivista di Filosofía neoscolastica,* 81 (1989), pp. 523-542, y en un ensayo publicado en 1991, en las colecciones del Istituto Suor Orsola Benincasa, *Oralita e scrittura della filosofía. Jl nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone* (actualmente en AA.W., *Verso una nuova immaginediPlatone,* cit., pp. 93-126).

Debo señalar aún otras dos novedades. En 1991 aparecen, también en Vita e Pensiero, las traducciones de dos obras recientes de investigadores alemanes, con una introducción mía: M. Erler, ***Il*** *senso delle aporie nei dialoghi di Platone* (la edición original es de 1987; véase también del mismo autor el ensayo, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico,* publicado en las· colecciones del Istituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles 1991; actualmente en AA.W., *Verso una nuova immagine di Platone,* cit., pp. 127-164), y K. Albert, *Sul concetto di filosofía in Platone* (la edición original es de 1989; véase también de Albert: «Sul concetto di filosofia nel *Fedro* platonico»; *Rivista defilosofia neoscolastica,* 81 [1989], pp. 219-223).

Quiero destacar además de modo especial las obras de dos estudiosos italianos, que continúan con notable eficacia la línea que esbozo en este libro: M. Migliori, *Dialettica e verita. Commentario filosofico al* Parmenide *di Platone,* 1990, y G. Movia, *Apparenze, Essere e Verita. Commentario storico-filosofico al* Sofista *di Platone,* 1991, 1994[2]. Migliori ha escrito además dos nuevos libros: *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone,* 1993, y *Arte política e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al* Politico *di Platone,* 1996. Estos libros constituyen la mejor demostración de la fecundidad veritativa del nuevo paradigma. De esos mismos autores, véanse

también los dos ensayos, publicados en 1991, en las colecciones del Istítuto Suor Orsola Benincasa: M. Migliori, *Il* Parmenide *e le dottrine non scritte di Platone;* G. Movía, *Il* Sofista *e le dottrine non scritte di Platone,* ambos escritos para un simposio celebrado en Nápoles en el Istítuto Suor Orsola Benincasa, de los que ya he informado antes (reeditados ahora en el ya citado volumen AA.W., *Verso una nuova immagine di Platone,* pp. 165-222 y 223-249). Quiero destacar asimismo la obra publicada en España por una alumna mía, que sigue con gran convicción en esa misma línea: Patricia Bonagura, *Exterioridad e interioridad,* Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

Siguiendo en esta línea, he apoyado la publicación de las traducciones de las obras de dos famosos autores que habían iniciado la senda que conduce al nuevo paradigma, aunque se detuvieron, por así decir, a mitad de camino: Ph. Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo,* 1990; 1994[2] y C. de Vogel, *Ripensando Platone e il PJ.atonismo,* 1990, con una introducción mía y una serie de indicaciones acerca de su relación con el nuevo paradigma. Quiero mencionar además: V. Hosle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone,* introducción de G. Reale, traducción de E. Cattanei, 1994; J.N. Fíndlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte,* introducción de G. Reale, traducción del inglés de R. Davies, bibliografía de las obras de Findlay de M. Marchetto, 1994; G. Krüger, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico,* introducción y nota bibliográfica de G. Reale, traducción de E. Peroli, 1995 y 1996[2]. Paralelamente a la aparición de la vigésima edición del presente volumen, se ha publicado la obra de J. Pátocka, *Platone e !'Europa,* introducción de G. Reale, traducción de M. Cajthaml y G. Girgenti, 1997. Véase también E. Cattanei, *Enti matematici e Metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto,* 1997.

A continuación, paso a enumerar otros trabajos míos que tratan específicamente de Platón.

He reelaborado, al aparecer la quinta edición, la parte que corresponde a Platón del segundo volumen de mi *Storia della filosofía antica,* publicado en 1987 (reeditado varias veces más tarde). De esa reelaboración surgió una obra realmente sintética, a la que remito al lector que desee tener una visión completa de mi presentación del pensamiento platónico. Además, he publicado el ensayo, *L'* henologia *nella* Reppublica *di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze,* en AA.yv., *L'Uno e i Molti,* editado por V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milán 1990, pp. 113-153. También he publicado otros artículos en revistas o en misceláneas, en Italia (recuerdo especialmente «La dottrina dell'origine del mondo in Platone con particolare riguardo al *Timeo* e l'idea cristiana della creazione», *Rivista di Filosofia neoscolastica,* 1996, pp. 3-33, que es el texto íntegro del discurso de apertura del simposio sobre el *Timeo* organizado por la Societa Intemazionale dei Platonisti, Granada, 4 de septiembre de 1995), en Polonia (AA.W., *Platon. Nowa interpretacja,* Lublin 1993, pp. 9-38, 55-105), y en Alemania (en AA.W., *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen,* herausgegeben von Th. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1996, pp. 64-80, y en AA.W., *Polis und Kosmos. Natur-*

philosophie und politische Philosophie bei Platon, editado por E. Rudolph, Darmstadt 1996, pp. 3-25). Están a punto de aparecer otros trabajos en italiano, en inglés y en francés.

Pero el lector podrá comprobar el empeño que he puesto en el estudio de Platón sobre todo en la edición de la traducción de *Tutti gli scritti* de Platón que publiqué en 1991, en la colección «I Classici del Pensiero» de Rusconi, recogidos en un solo volumen. Además de las seis traducciones ya editadas *(Eutifrone, Critone, Fedone, Protagora, Gorgia, Menone),* aparecen otras traducciones mías de cinco diálogos platónicos *(Jane, Apologia di Socrate, Simposio, Fedro, Timeo),* junto con las traducciones de todos los otros diálogos realizadas por mis colaboradores y alumnos., R. Radice, C. Mazzarelli, M.L. Gatti, M.T. Liminta y M. Migliori, obra de la que ha salido ya la quinta edición (1996[5]).

Además, quiero destacar los nuevos ensayos presentados en 1991 por el Istituto Suor Orsola Benincasa de Nápoles para un congreso internacional, *Verso una nuova immagine di Platone,* promovido por A. Villani y de cuya organización científica me ocupé. Además de los ensayos ya mencionados de Erler, Kramer, Migliori, Movía y Szlezák, se han publicado otros, que mencionaré a continuación: W. Beierwaltes, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone;* E. Berti, *Le dottrine non scritte di Platone* Intorno al Bene *nelle testimonianze di Aristotele;* G. Reale,/ *tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma;* G. Reale, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone* Intorno al.Bene *nella* Reppublica *e nel* Filebo. Estos ensayos, como ya he anunciado en parte anteriormente, han sido reeditados en un volumen único: AA.W., *Verso una nuova immagine di Platone,* editado por G. Reale, índices de G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milán 1994.

Finalmente, he publicado en Rizzoli el libro *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel* Simposio *di Platone* (Milán 1997)[*] y estoy preparando la obra *Se vuoi capire Platone.* Para la colección Lorenzo Valla de Mondadori, he escrito un comentario del *Fedro* y estoy preparando otro del *Simposio.*

Creo que, llegados a este punto, el lector se habrá hecho una idea clara del tipo de trabajo que ha dado lugar al nacimiento, a la revisión y a las distintas reediciones de este libro que, en su versión actual, me parece que expresa del mejor modo posible mi interpretación.

Los conceptos fundamentales que se refieren al valor histórico hermenéutico del nuevo paradigma formulado por la Escuela de Tubinga y la utilización de los cánones epistemológicos de Kuhn los he puntualizado en el Epílogo, a partir de la octava edición. En esta edición definitiva no me parece oportuno trasladarlos al Prólogo, porque sólo pueden entenderse bien después de la lectura del libro. De modo que su situación ideal, que mantengo, sigue siendo en el Epílogo, y ruego al lector que lo examine convenientemente en el momento oportuno.

[*] Versión española en preparación en Herder.

Doy mis más sinceras gracias a Giuseppe Girgenti, que ha confeccionado el índice de los conceptos de esta vigésima edición, y a Matteo Andolfo, que se ha encargado de la revisión general de todos los índices.

Milán, enero de 1997

PRIMERA PARTE

Premisas metodológicas básicas

Algunas tesis fundamentales de la epistemología contemporánea. Las clarificaciones que aportan aplicadas al paradigma propuesto por la Escuela de Tubinga para una nueva interpretación de Platón

Cada una de las revoluciones científicas necesitaba el rechazo, por parte de la comunidad, de una teoría científica antes reconocida, para adoptar otra incompatible con ella. Cada una de ellas producía un cambio consiguiente en los problemas disponibles para el análisis científico y en las normas por las que la profesión determinaba qué debería considerarse como problema admisible o como solución legítima de un problema.

TH. KUHN,
La estructura de las revoluciones científicas, p. 28.

A efectos de una reconstrucción de la imagen de conjunto de Platón, la tradición indirecta supone una considerable ampliación y un incremento del contenido filosófico, que ensancha significativamente, más allá de los esc1itos, el horizonte de la filosofía de .Platón [...]. Con esto Platón gana muchísimo como filósofo sin, por otra parte, perder nada como escritor.

H. *I<RAMER,*
Platone e i *fondamenti de la metafisica,* p. 140.

Si alguien redujera Platón a sistema, rendiría un gran servicio al género humano.

G.W LEIBNIZ, *Carta a Rémond*
(Die philos. Schriften, vol. III, p. 637 *GERHARDT).*

CAPÍTULO PRIMERO

La teoría epistemológica de Kuhn: significados de los paradigmas y naturaleza especial de las «revoluciones científicas»

I. EL PROBLEMA PRELIMINAR A LAS INVESTIGACIONES SOBRE PLATÓN Y LA IMPORTANCIA DE LA EPISTEMOLOGÍA DE KUHN A EFECTOS DE UN NUEVO TRATAMIENTO DE LAS MISMAS

Para poder entender de forma nueva y más adecuada la filosofía de Platón, hay que hacer algunas aclaraciones preliminares de carácter metodológico, que revisten una importancia esencial, sobre todo si se tienen en cuenta los resultados de algunos estudios recientes, y si se considera que las investigaciones platónicas están atravesando una fase muy crítica y, en muchos aspectos, sumamente delicada.

El problema fundamental es el siguiente.

Como es bien sabido, poseemos todas las obras de Platón. Esto se deduce sin duda alguna, como han establecido desde hace tiempo con toda certeza los estudiosos, del hecho de que todas las obras que la literatura filosófica de la antigüedad atribuye de forma expresa e inequívoca a Platón han llegado hasta nosotros. A pesar de esto, no estamos en condiciones de extraer de este importantísimo dato las conclusiones que nos parecerían obvias, al menos a primera vista, es decir que, *puesto que poseemos todas las obras de Platón, conocemos sin duda -precisamente sobre la base de tales obras- todo el pensamiento de Platón.*

Las razones de fondo de esta dificultad, bastante notables, son las siguientes.

No podemos sacar esa conclusión, en primer lugar, por una razón fundamental, que grava con una pesada hipoteca las obras de Platón: en efecto, el filósofo nos dice expresamente que *no ha considerado oportuno poner por escrito todo su pensa-*

miento, y en especial precisamente «las cosas de mayor mérito».[1] Por consiguiente, las obras de Platón contienen gran parte de su pensamiento, pero no todo; y, concretamente, *no contienen la parte más esencial.* Nos lo dice con toda claridad en algunos importantes pasajes del *Fedro* y de la *Carta VII,* que deben considerarse, por tanto, auténticos «autotestimonios», de los que hablaremos extensamente más adelante.[2] También los discípulos confirman esta circunstancia de forma muy clara, informándonos incluso de que las cosas que Platón *decía pero no escribía,* se denominaban comúnmente «Doctrinas no escritas» (aypacpa oó-yμai:a).[3]

A esta razón fundamental hay que añadirle otra, que en cierto modo es una· consecuencia directa, y que consisfe en la *forma problemática en que se presentan las obras.* Como es bien saqido, las obras de Platón están escritas en forma de diálogo, generalmente con Sócrates como protagonista (excepto en los últimos diálogos), que dirige un *juego irónico,* a menudo bastante problemático y complejo, y, en ocasiones, como bien sabemos, casi impenetrable o, en cualquier caso, de bastante difícil comprensión.[4]

Además, no existe ningún diálogo que tenga carácter de *compendio general* del pensamiento escrito de Platón. El *Timeo·* que, más que cualquier otra obra, parece ofrecer una visión de conjunto, contempla las distintas temáticas desde la perspectiva de las problemáticas cosmológicas y, por añadidura, está estructurado de tal forma que suscita no pocas dificultades.[5]

Teniendo todo esto en cuenta, se entiende perfectamente por qué, ya desde la época antigua, se ha considerado fundamental la necesidad de *compendiar a Platón.* En efecto, para poder entender las obras de Platón, es preciso identificar los límites de las doctrinas clave que subyacen a ellas, es decir, es necesario trazar una *visión sintética orgánica.*

1. PLATÓN, *Fedro,* 278 D; *Carta VII,* 341 C.
2. Cf. Capítulo tercero, pp. 75-104.
3. ARISTÓTELES, *Física,* 2, 209 b 15; cf. lo que explicaremos detalladamente más adelante, p. 40.
4. La obra realmente emblemática, a este r specto, es el *Parménides,* como demuestra la historia de sus interpretaciones que, debido a su variedad y a las oposiciones categóricas que presentan, demuestran exactamente lo que estamos diciendo; cf. más adelante, capítulo duodécimo, *passim.*
5. Véanse los cuatro últimos capítulos.

El mismo problema que ya preocupaba a los antiguos surgió de nuevo, y de una forma incluso más acentuada, también en la época moderna. Las afirmaciones, que recientemente y con razón han vuelto a adquirir un gran relieve,6 y que ya Leibniz en su época formulaba a este respecto, son bastante esclarecedoras y, en nuestra opinión, se imponen incluso como un espléndido epígrafe para quien se dedique a la investigación platónica: «Si alguien redujera Platón a un sistema prestaría un gran servicio al género humano».[7]

¿Pero cómo se puede reducir a sistema *a un pensador que en sus obras parece empeñado en no ser o, por lo menos, en no aparecer* sistemático?

Éste es realmente el gran «enigma» que hay que resolver, para poder penetrar en el pensamiento platónico y para poder comprenderlo a fondo.

Ahora bien, a fin de podernos orientar metodológicamente a la hora de afrontar este «enigma-» esencial y hallar por tanto una solución del mismo que sea lo más convincente posible, y a fin de comprender y valorar desde una óptica correcta algunos logros recientes de los estudios platónicos, que han revolucionado muchas de las convicciones tradicionales, nos parece necesario, o por lo menos oportuno, plantear previamente algunos problemas epistemológicos. Especialmente, nos remitiremos a las soluciones que propone Thomas Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas,* que en pocos años se ha impuesto como un clásico, debido a su extraordinaria agudeza.[8]

Las tesis de Kuhn nos ayudarán, de forma realmente sorprendente, a resolver numerosos problemas, si las aplicamos a las investigaciones sobre el pensamiento de Platón. En efecto,

6. H. KRAMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla tearia dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografía.* Introducción y traducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1982; 1987[2]; 1994[5]; p. 136 y nota 1.

7. G.W. LEIBNIZ, Carta a Rémond, en C.J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften van C. W. Leibniz,* vol. III, Berlín 1887, 1972[2] (reimp. 1978), p.637.

8. THOMAS S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago University Press, Chicago 1962, varias reediciones (traducción castellana de Agustín Contín: La *estructura de las revoluciones científicas,* Fondo de cultura económica, México, Madrid, Buenos Aires, 1971. Citaremos siempre de esta edición).

estas investigaciones constituyen sin duda alguna también una forma de ciencia, aunque con muchas diferencias respecto a las formas de las ciencias naturales, de las que Kuhn se ocupa preferentemente. En cualquier caso, las leyes que rigen *el cambio de las ideas de la ciencia*, que Kuhn descubrió, son perfectamente válidas en el caso del tema que nos ocupa. Por esta razón, una exposición preliminar sintética de las tesis epistemológicas de Kuhn nos allanará del todo el camino que hay que recorrer.[9]

II. UNA NUEVA IMAGEN DE LA CIENCIA Y DE SU DESARROLLO

La imagen de la ciencia, que aún hoy domina mayoritariamente (y que inspira además las convicciones de la mayor parte de los estudiosos), está constituida esencialmente por un conjunto orgánico de teorías, métodos y hechos tal como se presentan en las típicas exposiciones sintéticas de los manuales, que ofrecen las formas y los contenidos de las distintas disciplinas de que tratan como si fueran logros en cierto modo irreversibles, que se han alcanzado a medida que la ciencia se ha ido desarrollando.

Estas constelaciones de teorías, de métodos y de hechos comprobados se contemplan, por lo general, como *logros adquiridos mediante un proceso de incremento orgánico y sistemático y mediante una acumulación progresiva y constante*. La historia de la ciencia, según este modo de entender, debería medirse desde la perspectiva de las etapas caracterizadas por la crónica de los incrementos sucedidos en el tiempo: es decir, se trataría de distinguir los distintos descubrimientos y los distintos hallazgos y sus autores, además de las convicciones que engañosa-

9. Véanse además las siguientes obras de KUHN: *The Copemican Revolution,* Harvard University Press, Cambridge Mass. 1957 *(La revolución copemicana,* Ariel, Barcelona 1978); *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change,* Chicago University Press, Chicago 1977 *(La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia, FCE,* México 1983). Sobre el tema de las revoluciones científicas véase también el volumen con obras de P.K. FEYERABEND, I. HACKING, TH. S. KUHN, L. LAUDAN, K.R. POPPER, H. PUTNAM, D. SHAPERE, *Scientific Revolutions,* Oxford University Press, Oxford 1981 (I. Hacking, edit., *Revoluciones científicas,* FCE, México 1985). Sobre el pensamiento de Kuhn, es interesante la obra de B. BARNES, *T.S. Kuhn and Social Science,* MacMillan Press, Londres 1982.

mente han ralentizado, de distintas maneras, el desarrollo, y que han tenido que ser reconocidas como errores y como tales precisamente superadas. Escribe Kuhn: «Al interesarse por el desarrollo científico, el historiador parece entonces tener dos tareas principales. Por una parte, debe determinar por qué hombre y en qué momento fue descubierto o inventado cada hecho, ley o teoría científica contemporánea. Por otra, debe describir y explicar el conjunto de errores, mitos y supersticiones que impidieron una acumulación más rápida de los componentes del caudal científico moderno. Muchas investigaciones han sido encaminadas hacia estos fines y todavía hay algunas que lo son». [10]

Pero, ¿la ciencia se desarrolla realmente según un proceso de incrementos, es decir, *por sucesivas y orgánicas acumulaciones sistemáticas de cada uno de los descubrimientos y hallazgos?* Las doctrinas del pasado que se han ido abandonando en el transcurso de la evolución de las ciencias, ¿son realmente sólo «errores» y «supersticiones», o bien, si se consideran en su contexto, no son *menos científicas* que las consideradas válidas hoy en día? ¿Las doctrinas que se han abandonado, precisamente porque se han abandonado, carecen actualmente por principio de valor científico?

La respuesta de Kuhn es decisiva y realmente innovadora: *la ciencia no se desarrolla según incrementos sistemáticos y acumulaciones orgánicas, sino según diferentes líneas de desarroUo, que se centran en torno a los ejes constituidos por auténticas* revoluciones científicas. Por consiguiente, el progreso de las ciencias *no se produce según procesos de incrementos, sino según procesos revolucionarios.*

De este modo se perfila una imagen de la ciencia que da un vuelco radical a aquélla a la que desde siempre estábamos habituados, y que aún hoy sigue siendo dominante.

Así pues, los problemas que se plantean y cuya solución resulta decisiva para comprender bien la nueva imagen de la ciencia se centran, precisamente, en las «revoluciones» y en los problemas vinculados a ellas. ¿Qué son exactamente las «revoluciones científicas»? ¿Cul es su estructura esencial? ¿Cuáles son las directrices de su desarrollo? ¿Cuáles son sus finalidades? Y, ade-

10. KUHN, *La estructura...*, p. 21.

más, ¿qué posturas adoptan las comunidades científicas frente a las revoluciones?

Al dar respuesta a estos problemas, de donde emerge la nueva imagen de la ciencia, Kuhn basa su discurso en seis conceptos fundamentales:

(1) el concepto de estructura básica de todo discurso científico, que está basado en «paradigmas», los cuales proporcionan a los científicos *modelos* para la formulación de los problemas y para la solución de los mismos en los distintos ámbitos de investigación;

(2) el concepto de «ciencia normal», entendida como fase típica de las investigaciones, que consiste en in\entos sistemáticos de incluir los distintos elementos que se refieren a una determinada ciencia en el registro proporcionado por la ed cación profesional de los científicos que siguen un determinado «paradigma», y precisamente en los marcos de los paradigmas aceptados unánimemente en ese momento por los científicos interesados en esas temáticas;

(3) el concepto de «ciencia extraordinaria», entendida como el momento del desarrollo de la ciencia en que el hallazgo de diversas «anomalías» y la imposibilidad de incluirlas en el marco del «paradigma» dominante ponen en crisis las convicciones tradicionales, y anuncian una subversión de las mismas;

(4) el concepto de «revolución científica», entendida como el complicado paso de la comunidad científica desde unas teorías consideradas antes fundamentales a unas teorías nuevas *no compatibles con aquéllas,* es decir, el concepto de «revolución científica» como «cambio de paradigma»;

(S) el concepto de que los científicos aceptan nuevos paradigmas por razones que son en cierto modo metalógicas, es decir, por una especie de «conversión», impulsada por na «fe», o sea, por una confiada expectativa de que el nuevo «paradigma» será capaz de resolver problemas que los viejos «paradigmas» no han podido resolver;

(6) el concepto de que el progreso científico no tiende hacia un fin *predeterminado,* sino que se desarrolla según las opciones que concuerdan con la forma que se considera más adecuada para practicar la ciencia y hacerla avanzar.

Pasemos, pues, a ilustrar estos seis conceptos fundamentales, cuya comprensión es indispensable para poder entender

una serie de aplicaciones que de ellos haremos. A lo largo de esta exposición citaremos numerosos pasajes de Kuhn, porque, en nuestra opinión, expresan algunas ideas muy válidas y fecundas a distintos niveles.

rn. Los «PARADIGMAS» y sus FUNCIONES REGULADORAS Y DINÁMICAS EN LAS INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Una historia de la ciencia que siga los modernos cánones historiográficos ya no se dedica a la búsqueda de algunas *contribuciones permanentes,* que se habrían ido adquiriendo mediante un desarrollo de carácter acumulativo -como ya hemos precisado anteriormente-, sino que debe «poner de manifiesto la totalidad histórica de esa ciencia considerada en su momento» [11]

Cuando se estudia a Galileo, :por ejemplo, el problema principal no es investigar las relaciones que existen entre sus concepciones y las que son propias de la ciencia de nuestros días, sino establecer las relaciones entre las concepciones de Galileo y las de su grupo, es decir, «sus maestros, contemporáneos y sucesores inmediatos en las ciencias». [12] Y, además, es fundamental identificar los «elementos» que dan a estas convicciones «la máxima *coherencia interna y el ajuste más estrecho posible con la naturaleza».* [13]

Ahora bien, estos «elementos» en los que se basa la coherencia y la *compacidad* de la ciencia en las distintas fases que caracterizan su desarrollo, contrariamente a cuanto se podría presumir y a cuanto se ha creído a menudo, *no son las directrices de carácter metodológico.* De hecho, éstas se revelan insuficientes «para dictar por sí mismas una única conclusión sustantiva a muchos tipos de preguntas científicas». [14]

¿En qué consiste, pues, este «elemento» en el que se fundan la *coherencia* y la *compacidad* de la ciencia?

Fundamentalmente, consiste *en un determinado modo de mirar el mundo y de aplicar los métodos científicos según el es-*

11. KUHN, *La estructura ... ,* p. 23.
12. *Ibídem.*
13. *Ibídem* (cursiva nuestra).
14. KUHN, *La estructura ... ,* p. 24.

quema que de ello deriva. Refiriéndose a las ciencias de la naturaleza, que ofrecen el ejemplo más significativo y elocuente, escribe Kuhn: «[...] las primeras etapas de desarrollo de la mayoría de las ciencias se han caracterizado por una competencia continua entre una serie de concepciones distintas de la naturaleza, cada una de las cuales se derivaba parcialmente de la observación y del método científicos y, hasta cierto punto, todas eran compatibles con ellos. Lo que diferenciaba a esas escuelas no era uno u otro error de método -todos eran "científicos"- sino lo que llegaremos a denominar *sus modos inconmensurables de ver el mundo y de practicar en él las ciencias.* La observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. *Pero por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias».* [15]

Estas concepciones y creencias básicas son las que caracterizan a la comunidad científica. Por consiguiente, desempeñan un papel determinante en la preparación de los jóvenes que se incorporan a la comunidad, y ejercen una influencia decisiva en la formación de la mentalidad científica. Dichas concepciones proporcionan, pues, como unas «casillas conceptuales» en las que se colocan los datos de la investigación científica y sin las que la investigación no podría avanzar.

Para expresar semánticamente de manera sintética estos *elementos esenciales,* Kuhn eligió el término «paradigma», que conviene que examinemos, aunque sea brevemente, porque expresa con eficacia *el eje de sostén de la nueva epistemología* y es, por tanto, el punto que ha suscitado las más encendidas discusiones. Además, en nuestra opinión, *es el descubrimiento más original de Kuhn, que nosotros aceptamos y al que, por tanto, nos referiremos en muchas ocasiones.* [16]

Los «paradigmas» indican las concepciones y convicciones que constituyen *puntos sólidos* de la ciencia en un momento determinado y que, a lo largo de un período de tiempo, proporcionan a los científicos que trabajan en determinados ámbitos de

15. KUHN, *La estructura...*, pp. 24 y s. (cursiva nuestra).

16. El concepto de «paradigma» de KUHN suscitó las más vivas discusiones, pero rápidamente logró amplios consensos y distintas aplicaciones. En la presente obra lo utilizaremos en sentido *analógico,* aunque ce:cano al utilizado por KUHN en su aplicación a las ciencias naturales; y

investigación *los modelos* para la formulación de los problemas y de sus soluciones. Escribe Kuhn: «Al elegir este término, deseo sugerir que algunos ejemplos aceptados de la práctica científica real -ejemplos que incluyen, al mismo tiempo, ley, teoría, aplicación e instrumentación- proporcionan *modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes de investigación científica.* Ésas son las tradiciones que describen los historiadores bajo rubros tales como: "astronomía tolemaica" (o "de Copémico"), "dinámica aristotélica" (o "newtoniana"), "óptica corpuscular" (u "óptica de las ondas"), etc. El estudio de los paradigmas, incluyendo muchos de los enumerados antes como ilustración, es lo que prepara principalmente al estudiante para entrar a formar parte como miembro de la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde. Debido a que se reúne con hombres que aprenden las bases de su campo científico a partir de los mismos modelos concretos, su práctica subsiguiente raramente despertará des_acuerdos sobre los fundamentos claramente expresados. Los hombres cuya investigación se basa en paradigmas compartidos están sujetos a las mismas reglas y normas para la práctica científica. Este compromiso y el consentimiento aparente que provoca son requisitos previos para la ciencia normal, es decir, para la génesis y la continua-· ción de una tradición particular de la investigación científica» .[17]

La función de exponer las líneas esenciales de los paradigmas la habían desempeñado en el pasado «clásicos» famosos como, por ejemplo, la *Física* de Aristóteles, el *Almagesto* de Tolomeo, los *Principia* y la *Óptica* de Newton, la *Electricidad* de Franklin, etc. En cambio, hoy en día, como ya hemos recordado, dicha función la desempeñan sobre todo los *manuales,* que exponen el conjunto de las teorías reconocidas (en el momento en que se redactan) como válidas, y las aplicaciones, observaciones y experimentos que se consideran ejemplares.

podemos hacerlo gracias a que la reconstrucción del pensamiento de un filósofo sobre bases históricas y filológicas presenta muchas analogías con las investigaciones científicas. Naturalmente, el concepto de paradigma es susceptible además de extenderse a muchos campos y así es posible, por ejemplo, hablar analógicamente de paradigmas teóricos, metafísicos, lógicos, éticos, estéticos, etc. No obstante, y salvo rarísimas excepciones, utilizaremos el término en el primer significado, que explicamos en las páginas que siguen.

17. KUHN, *La estructura...,* p. 34 (cursiva nuestra).

El «paradigma» constituye una auténtica ;<unidad de medida» [18] fundamental en las investigaciones científicas, porque, como ya hemos señalado antes, constituye el *criterio* a partir del que se aceptan los problemas *precisamente corno problemas científicos* y, por consiguiente, se desarrollan también las soluciones a dichos problemas. Precisa Kuhn: «[...] una de las cosas que adquiere una comunidad científica con un paradigma es *un criterio para seleccionar problemas que, mientras se dé por sentado el paradigma, puede suponerse que tienen soluciones.* Hasta un punto muy elevado, *ésos son los únicos problemas que la comunidad admitirá corno científicos* o *que animará a sus miembros a tratar deresolver.* Otros problemas, incluyendo muchos que han sido corrientes con anterioridad, se rechazan como metafísicos, como correspondie11-tes a la competencia de otra disciplina o, a veces, como demasiado problemáticos para justificar el tiempo empleado en ellos». [19]

El «paradigma» constituye una auténtica «actividad modeladora», 2º anterior y no enteramente reductible a los componentes lógicos, es decir, a las distintas leyes, reglas y teorías que se pueden abstraer y sacar de él. Los científicos no aprenden las leyes y las reglas *en abstracto,* sino conjuntamente con el «paradigma», del que después las abstraen. «Los científicos -precisa Kuhn- trabajan a partir de modelos adquiridos por medio de la educación y de la exposición subsiguiente a la literatura, con frecuencia sin conocer del todo o necesitar conocer qué características les han dado a esos modelos su *status* de paradigmas de la comunidad. Por ello, no necesitan un conjunto completo de reglas. La coherencia mostrada por la tradición de la investigación de la que participan, puede no implicar siquiera la existencia de un cuerpo básico de reglas y suposiciones que pudiera descubrir una investigación filosófica o histórica adicional. El hecho de que los científicos no pregunten o discutan habitualmente lo que hace que un problema particular o una solución sean aceptables, nos inclina a suponer que, al menos intuitivamente, cono en la respuesta. Pero puede indicar sólo que no le parecen importantes para .su investigación ni la

18. *Ibidem.*
19. KUHN, *La estructura...*, p. 71 (cursiva nuestra).
20. KUHN, *La estructura...*, p. 86.

pregunta ni la respuesta. *Los paradigmas pueden ser anteriores, más inflexibles y completos que cualquier conjunto de reglas para la investigación que pudiera abstraerse inequívocamente de ellos».* [21]

En este sentido, pues, los «paradigmas» tienen una *función reguladora* en las ciencias y son la auténtica *fuerza dinámica* que determina su desarrollo. [22]

Veamos cómo se clarifican específicamente estos puntos.

IV. LA «CIENCIA NORMAL» COMO UN CONJUNTO ORGÁNICO DE SOLUCIONES DE «ROMPECABEZAS» (PUZZLES) PROPUESTAS EN EL ÁMBITO DE DETERMINADOS PARADIGMAS

El «paradigma» es, pues, un «modelo» que alienta a la comunidad científica y promueve una determinada producción de investigaciones científicas que tienen su propia coherencia. La característica de ese tipo de invéstigación, que es posible y se lleva a cabo precisamente mediante la aceptación de un «paradigma» (y, por tanto, de su función reguladora y dinámica), es denominada por Kuhn «ciencia normal».

La «ciencia normal» es un intento de cumplir las promesas y de resolver los distintos problemas que la comunidad científica ha reconocido como urgentes a la luz del propio «paradigma».

Nuestro autor lo precisa en una página fundamental: «El éxito de un paradigma [...] es al principio, en gran parte, una promesa de éxito discernible en ejemplos seleccionados y todavía incompletos. La ciencia normal consiste en la realización de esa promesa, una realización lograda mediante la ampliación del conocimiento de aquellos hechos que el paradigma muestra como particularmente reveladores, aumentando la extensión del acoplamiento entre esos hechos y las predicciones del paradigma y por medio de la articulación ulterior del paradigma mismo. Pocas personas que no estén realmente comprometidas en una ciencia madura llegan a comprender cuánto trabajo de limpieza de esta especie deja un paradigma para hacer, o cuán atrayente puede resultar la ejecución de dicho trabajo. Y

21. KUHN, *La estructura ...*, p. 84 (cursiva nuestra).
22. Cf. KUHN, *La estructura ...*, pp. 81-91.

es preciso comprender claramente esos puntos. Las operaciones de limpieza son las que ocupan a la mayoría de los científicos durante toda su carrera. Constituyen lo que llamo aquí *ciencia normal.* Examinada de cerca, tanto históricamente como en el laboratorio contemporáneo, esa empresa parece ser *un intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente infiexibles que proporciona el paradigma.* Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, *a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se los ve.* Tampoco tienden normalmente los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros. [...] *la investigación científica normal va dirigida a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que ya proporciona el paradigma».* [23]

Naturalmente, el área de investigación en que se mueve la «ciencia normal» resulta *restringida,* en el sentido de que se desarrolla exclusiva o predominantemente en el *área delimitada* precisamente por el «paradigma». Sin embargo, de esta manera, el «paradigma» obliga a los científicos a explorar detalladamente el sector que determina, y les obliga a estudiarlo a fondo «[...] de una manera tan detallada y profunda que sería inimaginable en otras condiciones».[24] Así, «durante el período en que el paradigma se aplica con éxito, la comunidad de los especialistas habrá resuelto problemas que difícilmente sus miembros podrían haber imaginado y que nunca hubieran acometido sin el apoyo del paradigma. Y siempre al menos una parte de los resultados obtenidos se demuestran permanentes».[25]

Los factores que constituyen la «ciencia normal», que, como hemos visto, están basados estructuralmente en los «paradigmas», son sobre todo de *tres tipos,* como se señala en el pasaje que acabamos de leer y que ahora explicaremos de forma más detallada.

(1) En primer lugar, la «ciencia normal» tiende a la determinación analítica de los hechos que se consideran relevantes. Así lo precisa Kuhn: «Primeramente, encontramos la *clase de hechos* que el paradigma ha mostrado que.son particularmente

23. KUHN, *La estructura...,* p. 52 (cursiva nuestra).
24. KUHN, *La estructura...,* p. 53.
25. *Ibídem.*

reveladores de la naturaleza de las cosas. Al emplearlos para resolver problemas, el paradigma ha hecho que valga la pena *determinarlos con mayor precisión y en una mayor variedad de situaciones».*[26] En efecto, algunos científicos han alcanzado notable fama no por nuevos descubrimientos sino por *la invención de aparatos muy especializados* y por la esmerada aplicación de éstos en la *redeterminación de hechos ya conocidos* y en la consiguiente concreción sistemática de los mismos.

(2) En segundo lugar, la «ciencia normal» avanza a base de *confrontar sistemáticamente los hechos con la teoría,* es decir, los hechos con las previsiones obtenidas de la teoría del «paradigma»; y esta operación exige grandes· dosis de esfuerzo y una gran habilidad. «El esfuerzo hecho para demostrar *el acuerdo* [esto es, entre los *hechos* y la *teoría]* es un segundo tipo de trabajo experimental normal y depende de un paradigma de manera todavía más evidente que el anterior. La existencia del paradigma establece el problema que debe resolverse; con frecuencia, la teoría del paradigma se encuentra implicada directamente en el diseño del aparato capaz de resolver el problema».[27]

(3) El tercer tipo de problemas que caracterizan a la «ciencia normal» consiste en los esfuerzos de *articulación del paradigma,* a fin de superar ciertas ambigüedades implícitas en él y resolver ciertos problemas acerca de los que el paradigma anterior simplemente había llamado la atención. «Con frecuencia un paradigma, desarrollado para un conjunto de fenómenos, *resulta ambiguo al aplicarse a otros fenómenos estrechamente relacionados con los primeros. Entonces son necesarios los experimentos para escoger entre los métodos alternativos de aplicar el paradigma al nuevo centro de interés».*[28]

El objetivo de este tipo de problemas en el ámbito de las investigaciones es presentar una nueva aplicación del «paradigma» o incrementar la exactitud y la precisión de algunas aplicaciones ya realizadas, mediante puntualizaciones más coherentes desde un punto de vista lógico.

Además, tales problemas son a la vez en cierto sentido más teóricos y más experimentales que los otros; y quienes los tratan no sólo producen- nuevas informaciones, sino también nuevas

26. KUHN, *La estructura...*, p. 54 (cursiva nuestra).
27. KUHN, *Lá estructura...*, p. 56.
28. KUHN, *La estructura...*, p. 60 (cursiva nuestra).

precisiones del «paradigma», gracias a la eliminación de las diferentes ambigüedades implícitas en el «paradigma» originario. En muchas ciencias, la fase de la actividad normal está determinada por investigaciones de este tipo.

Estas características generales muestran perfectamente cómo la «ciencia normal» no *pretende obtener novedades inesperadas* sino que más bien tiende a obtener y presentar de manera nueva lo que se ha anticipado con el «paradigma». Por consiguiente, la actividad de la «ciencia normal», explica Kuhn con una imagen sumamente ilustradora, *consiste en resolver rompecabezas (puzzles),* puesto que los problemas que trata y los procedimientos con los que fntenta resolverlos son exactamente los que surgen y son definidos por el «paradigma».

Así lo precisa nuestro autor: «Los enigmas son, en el sentido absolutamente ordinario que empleamos aquí, aquella categoría especial de problemas que puede servir para poner a prueba el ingenio o la habilidad para resolverlos. El diccionario propone como ejemplos de «rompecabezas», el juego que consiste en juntar piezas irregulares para componer un dibujo, o el juego del crucigrama; debemos intentar aislar las características que estos juegos tienen en común con los problemas de la ciencia normal. [...] No es un criterio de calidad de un enigma el que su resultado sea intrínsecamente interesante o importante. Por el contrario, los problemas verdaderamente apremiantes, como la cura del cáncer o el logro de una paz duradera, con frecuencia no son un enigma en gra parte porque pueden no tener solución alguna. Consideremos un rompecabezas cuyas piezas se seleccionan al azar de dos cajas diferentes de rompecabezas. Puesto que ese problema tiene,probabilidades de desafiar (aunque pudiera no hacerlo) incluso a los hombres más ingeniosos no puede servir como prueba de habilidad para resolverlo. En el sentido normal de la palabra, no es ningún enigma. Aunque el valor intrínseco no constituye un criterio para un enigma, sí lo es la certeza de que existe una solución».[29] Y prosigue: «Para que pueda clasificarse como enigma, un problema debe caracterizarse por tener más de una solución asegurada. Asimismo, debe haber reglas que limiten tanto la naturaleza de las solucio-

29. KUHN, *La estructura...*, p. 70.

nes aceptables como los pasos que es preciso dar para obtenerlas. Por ejemplo, el resolver un rompecabezas de piezas recortadas no es simplemente "montar un cuadro". Cualquier niño o artista contemporáneo podría hacerlo dispersando piezas seleccionadas, como formas abstractas, sobre algún fondo neutro. El cuadro así producido podría ser mucho mejor y, desde luego, más original que aquél del que se hizo el rompecabezas. Sin embargo, ese cuadro no sería una solución. Para lograr que se utilicen todas las piezas, sus lados planos deben estar hacia abajo y deberán unirse, sin forzarlas, de tal manera que no queden huecos entre ellas. Ésas son algunas de las reglas que rigen la solución de los rompecabezas de piezas».[30]

Ésta es, pues, la naturaleza de la «ciencia normal».

Ahora bien, estando así las cosas, ¿qué sucede cuando en la «ciencia normal», en determinadas circunstancias surgidas de la investigación, aparecen *hechos y problemas extraordinarios que no se pueden situar y, por tanto, no se pueden resolver en el juego del puzzle?*

Veamos cuáles son las respuestas de Kuhn a esta cuestión tan sumamente delicada.

V. LA APARICIÓN DE LAS «ANOMALÍAS», LA CRISIS DEL «PARADIGMA» DOMINANTE Y LA «CIENCIA EXTRAORDINARIA»

La «ciencia normal», como hemos visto, puesto que es una actividad resolutiva de *puzzles* en el sentido que hemos precisado, es por su propia naturaleza altamenté *acumulativa,* ya que aumenta la determinación cognoscitiva de los fenómenos y la articulación de la teoría. Por lo tanto, como ya hemos destacado, su objetivo no es hallar novedades *de hechos* y novedades *teóricas.* Sin embargo, al avanzar precisamente según las reglas del *puzzle,* la investigación y la ciencia normal hacen que aparezcan *nuevos hechos* y que nazcan *nuevas teorías.*

El descubrimiento de nuevos hechos y de nuevos fenómenos comienza con la toma de conciencia de que existen «anomalías», es decir, con la constatación de que esas anomalías no pueden incluirse en el *puzzle* y, por tanto, quedan al mar-

30. KUHN, *La estructura...*, p. 73.

gen de las expectativas vinculadas al «paradigma», que es el eje de sustentación de la ciencia normal. El descubrimiento del que hablamos continúa con el examen atento del área de la *anomalía* y con la verificación de sus implicaciones.

Se produce, pues, *un momento de crisis,* que se prolonga hasta el momento en que se efectúa una adecuada reestructuración del propio «paradigma». Sólo desde la perspectiva del nuevo «paradigma», el fenómeno que resultaba «anómalo» (es decir, una especie de «contraejemplo») en el anterior «paradigma» puede considerarse un «fenómeno científico normal».

La «anomalía» *prepara, pues, el camine/para el descubrimiento de novedades.* Éstas son las conclusiones a las que llega Kuhn a este respecto: «En la ciencia[...] la novedad suil-ge sólo dificultosamente manifestada por la resistencia, contra el fondo que proporciona Jo esperado. Inicialmente, sólo lo previsto y lo habitual se experimenta, incluso en circunstancias en las que más adelante podrá observarse la anomalía. Sin embargo, un mayor conocimiento da como resultado la percepción de algo raro o relaciona el efecto con algo que se haya salido antes de lo usual. Esta percepción de la anomalía abre un período en que se ajustan las categorías conceptuales, hasta que lo que era inicialmente anómalo se haya convertido en lo previsto. En ese momento, se habrá completado el descubrimiento».31

Consecuencias similares a éstas, aunque de mayor alcance, derivan de los *hallazgos de nuevas teorías* hechas para resolver problemas específicos que surgen en el ámbito de la «ciencia normal». La aparición de estas nuevas teorías *siempre va precedida de un período de incertidumbre y de crisis.* «Como podría esperarse, esta inseguridad es generada por la persistente incapacidad de los rompecabezas de la ciencia normal para resolver los problemas que se le presentan. *El fracaso de las reglas existentes es el que sirve de preludio a la búsqueda de otras nuevas».*[32]

Una nueva teoría siempre se presenta «como una respuesta directa a la crisis».33 Lo que significa que las crisis son «una condición previa y necesaria para el nacimiento de nuevas teorí-

31. KUHN, *La estructura...,* p. 109.
32. KUHN, *La estructura...,* p. 114 (cursiva nuestra).
33. KUHN, *La estructura...,* p. 125.

as».[34] Kuhn precisa más tarde: «Todas las crisis se inician con *la confusión del paradigma y el relajamiento consiguiente de las reglas para la investigación normal.* A este respecto, la investigación durante las crisis se parece mucho a la que tiene lugar en los períodos anteriores a los paradigmas, con excepción de que en el primer caso se manifiestan en un ámbito más pequeño y mejor definido. *Y todas las crisis concluyen con la aparición de un nuevo candidato a paradigma y con la lucha subsiguiente para su aceptación».*[35]

Ésta es la fase de la «ciencia extraordinaria», en la que se prepara el paso del «paradigma» que ya se ha desgastado a un nuevo «paradigma» parcial o totalmente incompatible con el anterior.

Se prepara así la «revolución científica», de la que hablaremos a continuación.

VI. LA NATURALEZA DE LAS «REVOLUCIONES CIENTÍFICAS»

Kuhn introdujo la expresión «revoluciones científicas» precisamente para caracterizar de manera adecuada, mediante una acertada metáfora, la nueva imagen de la ciencia que, como ya hemos precisado, no avanza a base de desarrollos acumulativos, que se limitan a las fases de la «ciencia normal», sino mediante episodios que *marcan la sustitución de los paradigmas,* los cuales, tal como se ha destacado en muchas ocasiones, constituyen el auténtico eje conductor del discurso científico. Así pues, la naturaleza de las «revoluciones científicas» *consiste en el cambio de los paradigmas y en las consecuencias que de ello derivan.*

1. *La metáfora de la revolución*

¿Por qué podemos utilizar la metáfora «revolución» para explicar de manera eficaz y adecuada *el cambio de los «paradigmas»?*

La respuesta de Kuhn es muy clara.

Existen notables analogías entre el desarrollo científico y el social, en el que, como es bien sabido, algunos momentos fun-

34. KUHN, *La estructura ...* , p. 128.
35. KUHN, *La estructura ...* , p. 138 (cursiva nuestra).

damentales se denominan precisamente con el término «revoluciones».

Veamos cuáles son justamente los dos aspectos esenciales de las analogías existentes entre *revoluciones políticas* y *revoluciones científicas*.

(a) En primer lugar, hay que tener en cuenta lo siguiente: «Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear. De manera muy similar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un aspecto de la naturaleza, hacia el cual el mismo paradigma había previamente allanado el camino. Tanto en el desarrollo político como en el científico, el sentimiento de mal funcionamiento que puede conducir a la crisis es un requisito previo para la revolución».36

(b) Pero existe un segundo tipo de analogías. Las revoluciones políticas tienen como objetivo «cambiar las instituciones políticas en modos que esas mismas instituciones prohíben».[37] El éxito de las revoluciones políticas implica «el abandono parcial de un conjunto de instituciones a favor de otras y, mientras tanto, la sociedad no es gobernada completamente por ninguna institución».38 Al comienzo, se trata solamente de una crisis que debilita la función de las instituciones políticas; y lo mismo sucede con las crisis que debilitan la función de los «paradigmas». Además, cuando surge una crisis, aumenta el número de individuos que se alejan de la vida política. Posteriormente, algunos individuos, durante la crisis política, se centran en algunas propuestas concretas para reconstruir una nueva estructura constitucional que permita organizar mejor la sociedad y, por consiguiente, aparecen también intentos por parte de otros grupos de defender las viejas estructuras frente a l s nuevas.

36. KUHN, *La estructura...*, p. 149.
37. KUHN, *La estructura...*, p. 150.
38. *Ibídem.*

Llegados a este punto, la lucha puramente política ya no sirve: puesto que no existen estructuras por encima de las instituciones capaces de juzgar la diferencia entre las instituciones enfrentadas, se recurre a otras técnicas de persuasión, o incluso a la fuerza, y, en cualquier caso, a elementos extrapolíticos y extrainstitucionales.

Lo mismo ocurre en el ámbito de las ciencias, que atraviesan fases de crisis. Algunos científicos, para poder salir de la crisis, centran su atención en ideas capaces de imponerse como nuevos «paradigmas», mientras que otros se encierran en la defensa de los viejos «paradigmas». Concretamente, al igual que la elección entre instituciones políticas enfrentadas entre sí y recíprocamente incompatibles, también la elección entre «paradigmas» que están enfrentados entre sí y recíprocamente incompatibles «no está y no puede estar determinada sólo por los procedimientos de ,evaluación característicos de la ciencia normal, pues éstos dependen n parte de un paradigma particular, y dicho paradigma es discutido[...]. Como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ningún criterio superior al consenso de la comunidad interesada».39

Así pues, también las revoluciones científicas, al igual que las sociales y políticas, se producen no sólo por razones de carácter lógico, sino también por la intervención de otros componentes y por la utilización de diferentes técnicas de persuasión.

Pero, antes de tratar de este tema, queremos mencionar otras metáforas, que utilizó Kuhn con gran eficacia para aclarar la esencia de las «revoluciones científicas».

2. *La metáfora de tomar el bastón por el otro extremo*

Refiriéndose a ciertas reflexiones de Butterfield,[40] Kuhn dice que el cambio del «paradigma», con la reorientación de la ciencia que implica, se parece a «tomar el otro extremo del bastón»,[41] puesto que se maneja un mismo conjunto de datos con los que ya se ha trabajado anteriormente, pero situando estos

39. KUHN, *La estructura...*, p. 152.

40. H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science*, Londres 1958 (traducción italiana de A. Izzo: *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bolonia 1962).

41. KUHN, *La estructura...*, p. 139.

datos «en un nuevo sistema de relaciones concomitantes al ubicarlos en un marco diferente».[42]

3. *La metáfora de la reorientación gestáltica*

Retomando también una idea de N.R. Hanson,[43] Kuhn subraya la analogía entre los cambios revolucionarios de los «paradigmas» con el cambio de la *Gestalt,* es decir, con el cambio de la «figura» que se obtiene a partir de las marcas de manchas sobre papel que, como es sabido, el observador primero interpreta como *una determinada forma o figura* y, después, como *figuras completamente diferentes.* Esta interesante metáfora, aun corriendo el riesgo de apartar del camino, sobre todo por el hecho de que el individuo sometido a la *Gestalt* tiene libertad para moverse según diferentes modos de ver mientras que el científico no dispone de esta libertad, sin embargo debido a que hoy en día la *Gestalt* es muy conocida «[...] es un prototipo elemental útil para lo que tiene lugar en un cambio de paradigma a escala total».[44]

4. *La metáfora de las gafas con lentes inversores*

Otro ejemplo metafórico adoptado por Kuhn se refiere al experimento de las gafas montadas con lentes inversores, es dfcir, con lentes que invierten la imagen. Quien se pone este tip0 de gafas en un primer momento ve el mundo boca abajo y experimenta una considerable desorientación y una notable crisis. Pero, tras una fase intermedia, que se caracteriza por una visión confusa, vuelve a ver los objetos como antes, aunque sea del revés, y sufre así una auténtica transformación visual revolucionaria. Pues bien, dice Kuhn, «en lugar de ser un intérprete, el científico que acepta un nuevo paradigma es como el hombre que lleva lentes inversores. Frente a la misma constelación de objetos que antes, y sabiendo que se encuentra ante ellos, los encuentra, no obstante, transformados totalmente en muchos de sus detalles».[45] Y prosigue :«Los paradigmas no se dejan corregir por la ciencia normal. En cambio, como ya hemos visto, la ciencia normal conduce sólo, en último análisis, al reconocimiento de anoma-

42. *Ibídem.*
43. N.R. HANSON, *Patterns o fDiscovery,* Cambridge 1958.
44. KUHN, *La estructura ...,* p. 140.
45. KUHN, *La estructura ...,* p. 191.

lías y de crisis. *Y éstas se resuelven, no mediante deliberación* o *interpretación, sino por un suceso relativamente repentino e imprevisto, como ocurre con la reorientación gestáltica*».[46]

Ahora que hemos aclarado la naturaleza de las revoluciones científicas, estamos en condiciones de comprender mejor cómo reaccionan los científicos ante ellas.

VII. Los procesos a través de los cuales se producen las revoluciones científicas, es decir, los cambios de los paradigmas

Un nuevo «paradigma», en la mayoría de casos, surge por la intuición de un solo científico o de unos pocos. Y siendo así, ¿cómo puede producirse la adhesión de los otros científicos o especialistas al nuevo «paradigma», teniendo en cuenta que esa adhesión les obliga a una compleja *reorientación gestáltica?*

La respuesta a este problema es muy interesante, porque arroja mucha luz acerca de la psicología de los científicos.[47]

La adhesión de los estudiosos al nuevo «paradigma» no se produce tan sólo por razones de tipo racional. Esto significa que los científicos no son *realmente operadores imparciales.* En las «revoluciones científicas», los investigadores se alinean en uno u otro frente condicionados en gran medida por factores *alógicos e irracionales.* Pesan mucho determinados tipos de formación espiritual y de educación, aficiones o aversiones, y otros elementos similares que caracterizan a los investigadores. También influye mucho la fama de quienes proponen el nuevo «paradigma» y los éxitos que hayan cosechado anteriormente. Y, en ocasiones, incluso la nacionalidad de los proponentes reviste cierta importancia.

En general, cuando los especialistas retiran la confianza en un «paradigma» corriente para depositarla en otro nuevo *hallan una gran resistencia por parte del estamento conservador,* que, según han demostrado las investigaciones recientes, resulta ser muy rígido precisamente entre los científicos. En efecto, los científicos

46. KUHN, *La estructura...*, p. 192 (cursiva nuestra).

47. Sobre este tema, es especialmente interesante el artículo de B. BARBER, «Resistance by Scientists Discovery», en *Science,* 134 (1961), pp. 596-602, al que remite el propio KUHN.

sienten en general aversión a las novedades y están muy apegados a las ideas que han constituido la base de su formación, cosa por otra parte perfectamente comprensible, puesto que la adhesión a un nuevo modelo de investigación, es decir a un nuevo paradigma, resulta en muchos aspectos perturbadora para la psicología de los científicos, *debido a que les obliga a cambiar radicalmente su modo de pensar,* con las consecuencias que podemos muy bien imaginar. Por esta razón, a veces los nuevos «paradigmas» sólo logran imponerse coincidiendo con el relevo generacional en la organización y dirección de las investigaciones.

El argumento de mayor peso que los defensores de un nuevo «paradigma» pueden esgrimir a favor de su aceptación -destaca acertadamente Kuhn- consiste en poner de relieve *la posibilidad que tiene éste de resolver las* anomalías *que suscitaron la ,crisis del anterior* paradigma.

Y, hablando en términos más genéricos, la elección entre formas alternativas de investigación y la decisión acerca de qué «paradigma» deberá elegirse como guía de las futuras investigaciones dependen de una especie de «conversión», motivada por una «confianza» en la posibilidad que ofrece dicho paradigma de resolver un número mayor de problemas. Confianza basada, por otra parte, en la constatación de que el viejo «paradigma» no ha sido capaz de resolver determinados problemas y en las expectativas que en consecuencia se depositan en el nuevo.

Vale la pena examinar detenidamente el siguiente pasaje de Kuhn que, en nuestra opinión, es *muy importante* precisamente para comprender las tesis que nos proponemos defender en la presente obra:

«La transferencia de la aceptación de un paradigma a otro *es una experiencia de conversión,* que no se puede forzar. La resistencia de toda una vida, sobre todo por. parte de aquéllos cuyas carreras fecundas los han hecho comprometerse con una tradición más antigua de ciencia normal, *no es una violación de las normas ;científicas, sino un índice de la naturaleza de la investigación científica misma.* La fuente de la resistencia reside en la seguridad de que el paradigma de mayor antigüedad finalmente resolverá todos sus problemas, y de que la naturaleza puede encasillarse dentro de los marcos proporcionados por el paradigma. En épocas revolucionarias, inevitablemente esa seguridad se muestra terca y tenaz, y tal vez lo llega a ser en realidad. Pero es también algo más que eso. *Esa misma seguridad es lo*

que hace posible la ciencia normal basada en la solución del rompecabezas. Y sólo a través de la ciencia normal el conjunto de los especialistas logra aprovechar las perspectivas que ofrece el nuevo paradigma, y así aislar la dificultad de cuyo estudio puede surgir un nuevo paradigma.

»No obstante, afirmar que la resistencia es inevitable y legítima y que el cambio de paradigma no puede justificarse por medio de pruebas no quiere decir que no haya argumentos pertinentes, o que no sea posible persuadir a los científicos de que cambien de manera de pensar. Aunque a veces se requiere una generación para llevar a cabo el cambio, las comunidades científicas *se han convertido* una vez tras otra a los nuevos paradigmas. Además, *esas conversiones no ocurren a pesar del hecho de que los científicos sean seres humanos, sino debido precisamente a que lo son.* Aunque algunos científicos, sobre todo los más viejos y experimentados, puedan resistirse indefinidamente, la mayor parte de los otros pueden llegar a convencerse de una forma u otra. Las *conversiones* serán pocas de momeñto hasta que, a la muerte de los últimos resistentes, toda la comunidad de los científicos profesionales se encontrará ya desenvolviendo la propia actividad bajo la guía de un paradignma único, aunque ahora ya se tratará de un paradigma diferente. Por consiguiente, debemos inquirir cómo se induce la conversión y qué resistencias encuentra.

»¿Qué tipo de respuesta puede esperarse a semejante pregunta? Precisamente porque se refiere a técnicas de persuasión o a argumentos y contraargumentos en una situación en la que no puede haber pruebas, nuestra pregunta es nueva y exige un tipo de estudio que no ha sido emprendido antes. [...] Los científicos individuales aceptan un nuevo paradigma por toda clase de razones y, habitualmente, por varias al mismo tiempo. Algunas de esas razones [...] se encuentran enteramente fuera de la esfera de la ciencia. Otras deben depender de idiosincrasias autobiográficas o personales. Incluso la nacionalidad o la reputación anterior del innovador y de sus maestros pueden a veces desempeñar un papel importante. [...]

»Probablemente la pretensión simple de mayor relevancia que plantean quienes proponen un nuevo paradigma *es la de que pueden resolver-los problemas que condujeron al paradigma antiguo a la crisis.* Esta pretensión, cuando puede ser legítimamente propuesta, constituye con frecuencia la argumentación más eficaz a su favor. [...]

»Pero en los debates sobre paradigmas no se discuten realmente las relativas capacidades en la solución de los problemas aunque, por buenas razones, se expresen habitualmente en estos términos. Por el contrario, el punto de discusión consiste en decidir qué paradigma debe guiar en adelante la investigación sobre problemas cuya completa solución ninguno de los dos competidores puede todavía pretender resolver completamente. *Se impone decidir entre formas alternativas de desarrollar la actividad científica* y, en esas circunstancias, tal decisión deberá basarse menos en las realizaciones pasadas que en las promesas futuras. El hombre que adopta un nuevo paradigma desde el principio con frecuencia deberá hacerlo a pesar de las pruebas proporcionadas por la resolución de los problemas. O sea, deberá *tener fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito al enfrentarse a los muchos problemas que se presenten en su camino, sabiendo sólo que el paradigma antiguo no ha logrado resolver algunos casos. Una decisión de esta índole sólo puede tomarse sobre la base de la fe*».[48]

VIII. El progreso de las ciencias a través de las revoluciones

Kuhn concluye su estudio precisando cómo hay que entender, en su opinión, el progreso de las ciencias a través de las «revoluciones».

Niega que los cambios de «paradigmas» conduzcan a fines predeterminados y preestablecidos y, concretamente, niega que tales cambios aproximen cada vez más a la verdad, entendida en sentido ontológico. Kuhn opina que el progreso científico es *una forma de evolución* muy parecida a la que Darwin consideraba propia de los organismos, es decir, sin el soporte estructural de un conjunto de finalidades predeterminadas. Así como la selección natural es el resultado, según Darwin, de la lucha de los organismos *por la supervivencia*, así también a través de un conflicto que se desarrolla en el seno de la comunidad científica se perfila cuál es *la forma más idónea y más conveniente de practicar la ciencia en el futuro*.[49]

48. Kuhn, *La estructura...*, pp. 235-244 (cursiva nuestra).

49. Véase sobre todo Kuhn, *La estructura...*, pp. 246-256 (cursiva nuestra).

No trataremos este tema con la misma extensión que los demás, porque afecta sobre todo a las ciencias naturales y porque además Kuhn lo trata basándose en una serie de presupuestos metafísicos, que en cierta medida se apartan de los temas estrictamente epistemológicos, y que, en cualquier caso, afectan a problemas mucho más amplios que los que pretendemos tratar aquí.[50] Para mayor información sobre este punto, remitimos al *Epílogo* que, a petición de algunos estudiosos, añadimos al final del libro a partir de la octava edición, y que hemos mantenido en ese lugar porque sólo se puede entender plenamente después de haber leído y comprendido toda la obra.[51]

En cualquier caso, prescindiendo de este punto, las principales tesis que afectan a los otros temas que hemos analizado anteriormente no sólo son aplicables al ámbito de nuestras investigaciones, sino que además resultan sumamente iluminadoras y esclarecedoras. Los capítulos que siguen confirmarán ampliamente estas afirmaciones y permitirán comprender perfectamente las razones por las que hemos dedicado un espacio tan amplio a estas premisas metodológicas.[52]

IX. Los cánones epistemológicos de Kuhn aplicados a las investigaciones platónicas

Anticipemos, a modo de resumen, que las doctrinas epistemológicas de Kuhn, aplicadas al ámbito de las investigaciones platónicas, aclaran los siguientes puntos esenciales.

(1) Sobre la base de la teoría de los «paradigmas», entendidos como ejes conductores de las investigaciones científicas, es posible *reconstruir de una manera nueva y con un orden notable la plurisecular historia de las interpretaciones de Platón*.[53]

50. Los presupuestos más notables son la negación de la teleología, aunque sin las pertinentes pruebas ontológicas, y la aceptación del evolucionismo de Darwin aplicado analógicamente al proceso de la evolución de las ideas científicas, también en este caso sin las pruebas pertinentes, que obviamente afectan a un marco metafísico global, que está fuera del campo de Kuhn.

51. Cf. más adelante, pp. 713 ss.

52. Rogamos pues al lector que medite a fondo sobre este capítulo, ya que solamente de él podrá obtener el marco epistemológico en cuyo ámbito se sitúa nuestro discurso.

53. Cf. más adelante, pp. 31-74.

(2) Concretamente, el amplio período de investigaciones que se extiende desde comienzos del siglo XIX hasta el XX, *constituye una fase rica y compleja de* ciencia normal *basada en el* paradigma *creado por Schleiermacher*, que se centra en la preeminencia casi absoluta atribuida a los escritos platónicos, con una importantísima reducción del alcance y valor de las «doctrinas no escritas» transmitidas a nosotros por la «tradición indirecta».[54]

(3) Los desarrollos más bien intrincados y problemáticos que se han producido en esa fase de «ciencia normal», inspirados en el «paradigma» de Schleiermacher, *se aclaran considerablemente si se tienen en cuenta las características precisas y las directrices iluminadoras que Kuhn ha demostrado que son propias de esta fase de investigaciones, como veremos puntualmente*.[55]

(4) Actualmente, el «paradigma» de Schleiermacher está dando lugar a una gran confusión, debido a una serie de «anomalías» que aparecieron sobre todo en el siglo XX y que, en el seno del paradigma, o no pueden explicarse correctamente o no pueden explicarse de ningún modo. Nos referimos sobre todo a las *dificultades derivadas de la presencia cada vez mayor de la* tradición indirecta *de Platón* (que nos informa acerca de las «doctrinas no escritas») y a los distintos intentos de nueva acomodación del «paradigma» que se han llevado a cabo, y que precisamente han dado lugar a un notable debilitamiento del propio «paradigma».[56]

(5) La nueva interpretación propuesta por la Escuela de Tubinga y desarrollada por nosotros, que tiene como objetivo una reconstrucción global de la imagen de Platón en función de las dos tradiciones (la directa y la indirecta) y sobre la base de los cánones epistemológicos antes examinados, *resulta ser exactamente un nuevo* paradigma, *que se presenta como alternativa al anterior* paradigma, el cual, como ya hemos dicho, está en buena medida en vías de agotarse y, en muchos aspectos, de hecho ya está agotado.[57]

(6) Las reacciones que las tesis de la Escuela de Tubinga suscitaron al principio no son las que normalmente provoca una nueva interpretación susceptible de ubicarse en el seno del «pa-

54. *Ibídem*; especialmente cf. el cuadro sinóptico en la p. 36.
55. Cf. pp. 13 ss.
56. Cf. especialmente pp. 60 ss.
57. Cf. pp. 70 ss. y capítulo tercero, *passim*.

radigma» normalmente aceptado por la comunidad científica, *sino que corresponden exactamente a las fuertes polémicas y a las vivísimas reacciones que, como demostró Kuhn, normalmente suscita entre los estudiosos un nuevo* paradigma, *cuando se presenta como alternativo y sustituto del anterior*.[58]

(7) Esta nueva interpretación ofrece las garantías más significativas que los nuevos paradigmas, cuando surgen fecundos, puedan ofrecer: en efecto, *es capaz de resolver exactamente aquellas anomalías que el anterior* paradigma *ya no era capaz de resolver*.[59]

(8) La fase por la que atraviesan hoy en día las investigaciones platónicas no es la de la «ciencia normal», sino la de la «ciencia extraordinaria», *con todas las características que Kuhn ha demostrado que concurren en ella*.[60]

(9) Las objeciones y polémicas suscitadas contra la nueva interpretación se deben, además de a las razones antes apuntadas, también en buena medida a la *falta de comprensión epistemológica de que representan precisamente un nuevo* «paradigma», y no son simples intentos de solucionar *puzzles* ubicables en el ámbito del viejo «paradigma». Dicho de otro modo, estas tesis no se reducen a una interpretación que se pueda situar en el seno del «paradigma» tradicional y, por tanto, no se pueden refutar con categorías que derivan del viejo «paradigma», precisamente porque se sitúan en una dimensión estructuralmente diferente.[61]

(10) En la medida en que las tesis de fondo de la nueva interpretación presentan un nuevo «paradigma», *abren muchas* nuevas vías *en su seno*, es decir, numerosas posibilidades de solucionar problemas que aparecieron y siguen apareciendo en la interpretación de Platón, que ya no pueden solucionarse en el ámbito del viejo paradigma.[62]

58. Cf. especialmente cuanto se ha dicho en las pp. 23 ss.
59. Demostraremos esta tesis a lo largo de toda la obra.
60. Cf. pp. 17 ss.
61. Concretamente, demostraremos en los tres próximos capítulos en qué medida las tesis de la Escuela de Tubinga constituyen un nuevo paradigma, y por este motivo no son «conciliables» con las anteriores interpretaciones, ni redimensionables, ni refutables en función de las mismas. Y ésta es la contribución más significativa, no sólo nuestra sino también de la Escuela de Milán.
62. Cf. en especial el capítulo cuarto, *passim*.

En la presente obra, nosotros aceptamos plenamente este nuevo «paradigma» y, por consiguiente, estamos perfectamente de acuerdo con la Escuela de Tubinga en cuanto a las cuestiones metodológicas.

En el momento de la aparición de la vigésima edición de nuestra obra, podemos decir que a la Escuela de Tubinga se ha añadido la de Milán, que ha desarrollado el paradigma tanto desde el punto de vista sintético como analítico.[63]

Obviamente, las coincidencias hermenéuticas con la Escuela de Tubinga no implican necesariamente que se produzcan también coincidencias teóricas, porque el nuevo paradigma tiene una relevancia histórica de amplio alcance, que permite incluir perfectamente diferencias de carácter teórico, como tendremos ocasión de ver.

Las divergencias que puedan surgir no afectarán al «paradigma» hermenéutico, sino a la reordenación de algunos elementos en el seno del propio paradigma. Por tanto, dichas divergencias forman parte del sector en el que se mantiene (y en un grado bastante amplio) la libertad del investigador a la hora de reestructurar los distintos *puzzles* en el seno de un «paradigma», y especialmente en un sector como el nuestro, que consiste en la reconstrucción científica del pensamiento de un filósofo.

El lector que nos siga comprenderá perfectamente cómo, sobre la base de las tesis epistemológicas de Kuhn, el nuevo «paradigma» es *sumamente fecundo* desde el punto de vista histórico-hermenéutico y, por tanto, ofrece, en el estado actual de las investigaciones, las mejores y más ricas perspectivas generales para las nuevas investigaciones sobre Platón, que desbloquean la postura estancada en que han desembocado las investigaciones realizadas desde la perspectiva del paradigma tradicional, que hoy en día parece que carece de recursos y que, en cualquier caso, ha perdido aquellas funciones reguladoras y dinámicas que dieron sus frutos en el siglo XIX y en la primera mitad del XX.

En los tres capítulos siguientes intentaremos aclarar y demostrar todo aquello que, vinculado con la exposición de los puntos fundamentales de la epistemología de Kuhn, hemos anticipado de manera sintética en este último párrafo.

---

63. Véanse detalladas indicaciones que ofrecemos en la Introducción.

Capítulo segundo

Los «paradigmas» que han constituido los ejes conductores en la historia de las interpretaciones de Platón

1. Los paradigmas hermenéuticos de Platón son tres, además del consagrado en el seno de la Academia

La historia de las interpretaciones de Platón es, probablemente, la más rica y la más variada que haya tenido jamás filósofo alguno; y su reconstrucción ha resultado hasta el momento más bien problemática y, en muchos aspectos, bastante complicada.[1] Pero ya sobre este punto, como hemos señalado anteriormente, los cánones epistemológicos de Kuhn pueden aportar una notable clarificación y simplificación, naturalmente si se

1. Para una historia de la interpretación de Platón, véanse las siguientes obras: H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gotinga 1862-1875 (reimp. Fráncfort del Meno 1965); A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Turín (s.d.); H. Leisegang, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929; M.F. Sciacca, *Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1945 (actualmente en: *Platone*, Milán 1967, vol. II, pp. 349-427); E.M. Manasse, «Bücher über Platon. Werke in deutscher Sprache», Tubinga 1957; idem, ... «Werke in englischer Sprache», Tubinga 1961; idem, ... «Werke in französischer Sprache», Tubinga 1976 (son números especiales de la revista *Philosophische Rundschau*, números I, 2 y 7); E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 2ª parte, vols. III/1 y III/2, edición a cargo de M. Isnardi Parente, La Nuova Italia, Florencia 1974; E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Estocolmo 1977. La bibliografía general y específica hasta 1925 se puede encontrar en F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I: K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Leipzig 1926. Para los años posteriores, véanse: W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Fráncfort del Meno 1964; H. Cherniss, «Plato 1950-1957», *Lustrum*, 4 (1959), publicado en 1960, y 5 (1960), publicado en 1961; L. Brisson, «Platon 1958-1975», *Lustrum*, 20 (1977), publicado en 1979; idem, «Platon 1975-1980», *Lustrum*, 25 (1983).

aplican de la manera adecuada y con las debidas adaptaciones que exige la reconstrucción de la historia del pensamiento filosófico en relación con la reconstrucción de la historia de las distintas ramas del pensamiento científico.

Lo primero que hay que conseguir, pues, para aclarar la compleja historia de las interpretaciones de Platón a la luz de los lúcidos cánones de la epistemología kuhniana, es identificar y determinar los *modelos básicos* que han generado y caracterizado las diferentes fases de las investigaciones sobre el pensamiento de Platón, otorgándoles una unidad y coherencia. En otras palabras, es necesario descubrir cuáles han sido los «paradigmas» que han constituido los ejes conductores de las investigaciones en las diferentes fases, es decir, las fuerzas reguladoras y dinámicas de las investigaciones.

Partimos de la situación global de los estudios platónicos actuales, lo que nos permitirá comprender bien asimismo las diferentes situaciones de las interpretaciones del pasado. Hans Georg Gadamer escribió a este propósito: «El problema general de la interpretación platónica, tal como se nos presenta hoy en día, se basa en la oscura relación existente entre la *obra dialógica y la doctrina de Platón, que solamente conocemos a través de una tradición indirecta*».[2] Dicho en otros términos, el problema general de la interpretación platónica tal como se presenta actualmente consiste en reconstruir de manera adecuada las relaciones entre las *doctrinas que leemos en las obras* de Platón y las «doctrinas no escritas», que Platón quiso comunicar exclusivamente por medio de la dimensión de la *oralidad dialéctica*, pero que indirectamente conocemos a través de sus discípulos.

Acerca de las concepciones platónicas precisas en torno a lo «escrito» y a la «oralidad», y en torno a sus diferencias significativas y a su distinto alcance en cuanto a contenidos doctrinales y a eficacia comunicativa, y también acerca de la manera de efectuar una *mediación* entre ellas, hablaremos extensamente en los próximos capítulos. Anticipamos ahora tan sólo algunos elementos necesarios para introducir el planteamiento del proble-

2. H.G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»*, Heidelberg 1974; actualmente en: GADAMER, *Gesammelte Werke*, volumen 6, Tubinga 1985, pp. 242-270 (el pasaje citado está en p. 244); traducido al italiano en: GADAMER, *Studi platonici*, 2 vols., edición italiana de G. MORETTO, Marietti, Casale Monferrato 1983/1984 (el pasaje citado se encuentra en el vol. 2, p. 90; cursiva nuestra).

ma. Concretamente, queremos llamar la atención sobre el hecho de que el caso de Platón es *único* e *irrepetible*, puesto que, como ya hemos dicho, Platón es el único autor del que poseemos *todas las obras* y, al mismo tiempo, una tradición doxográfica indirecta, que transmite *doctrinas no contenidas en las obras*: y no de carácter marginal o paralelo, sino incluso *de carácter esencial en torno a problemas decisivos*. Precisamente por esta razón, resulta absolutamente fundamental determinar la relación entre las doctrinas *escritas* y las doctrinas *no escritas* de Platón.

Esto explica de forma anticipada y a la perfección en qué sentido y en qué medida se diferencian los dos «paradigmas hermenéuticos» que hoy se enfrentan: el primero sostiene (o al menos ha sostenido durante mucho tiempo) *la autonomía, es decir, la autarquía total y decisiva de los escritos*, eliminando o reduciendo drásticamente la importancia y el alcance de las «doctrinas no escritas»; el segundo sostiene, en cambio, *la correlación estructural y esencial entre lo* escrito *y lo* no escrito *y la necesidad de hacer referencia a lo* no escrito *para entender los escritos*, y la consiguiente necesidad de releer todo el *Corpus Platonicum* desde esta perspectiva, a fin de poder reconstruir una visión global de Platón.

Este último paradigma no surgió hasta la segunda mitad del siglo XX, entre finales de los años cincuenta y comienzo de los sesenta y, por tanto, tiene una vida relativamente corta.[3] El pri-

---

3. La primera obra de KRÄMER es: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967²); la principal obra de GAISER es: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Con un importante *Anhang: Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart 1963, 1968². Pero ambos estudiosos siguieron investigando y publicando ininterrumpidamente numerosos estudios sobre Platón. Para una bibliografía completa y razonada de todo lo que KRÄMER ha escrito sobre Platón, véase su *Platone* italiano (apéndice V) citado en la nota 6 del capítulo anterior; esta obra proporciona además una visión global de la interpretación que el estudioso hace de Platón. Para una bibliografía completa de todo lo que GAISER ha escrito sobre Platón, véase: *La metafisica della storia in Platone*, introducción y traducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1988, (1991²), pp. 33-42. Este texto es el que está contenido en la segunda parte del volumen *Platons ungeschriebene Lehre*, aunque totalmente revisado y reelaborado. Estaba previsto rehacer también la primera parte pero, como ya se ha dicho en la Introducción, el autor murió repentinamente en mayo de 1988. De modo que se ha traducido el original: *La dottrina non scritta di Platone*, presentación de G. REALE, introducción de H. KRÄMER, traducción de V. Cicero, Vita e Pensiero, Milán 1994.

mer paradigma, en cambio, fue propugnado a comienzos del siglo XIX, por obra sobre todo de Schleiermacher, y ha ido sufriendo una serie de reestructuraciones, de las que hablaremos más adelante, *de un modo considerablemente desenfocado*.

Pero antes del siglo XIX, es decir, a partir de la Escuela de Platón, o sea desde el siglo IV a.C. hasta la época moderna, *¿qué paradigmas hermenéuticos predominaron*?

La respuesta a esta cuestión tampoco es difícil: durante casi mil quinientos años predominaron las interpretaciones basadas en el paradigma medio y neoplatónico. En efecto, a partir del siglo III d.C. prevalecen los cánones interpretativos neoplatónicos, precedidos de un importante preludio medioplatónico, que va desde el final de la era pagana hasta los dos primeros siglos de la era cristiana, con varias reviviscencias, sobre todo en la época medieval.

Tal como veremos, este paradigma se basa, aunque a su manera, *en los escritos platónicos*, con un interés exclusivamente *teórico*, y sobre todo *utilizando la alegoría como principal canon hermenéutico*. Las «doctrinas no escritas» se han tenido en cuenta desde los Neoplatónicos (es más, se podría incluso afirmar que el Neoplatonismo sería impensable si se prescindiera de las «doctrinas no escritas» platónicas y de la influencia que ejercieron), pero, una vez más, en ciertos Principios y en ciertas consecuencias de *carácter teórico* y en las explicitaciones de algunas importantes implicaciones especulativas, de las que hablaremos más adelante.

Antes del renacimiento medio y neoplatónico (y antes de la época helenística durante la que predominaron en la propia Academia ciertas formas de escepticismo y una especie de auténtico letargo del Platonismo en sus planteamientos metafísicos básicos), prevaleció el paradigma consagrado por los discípulos directos de Platón, que tiene sus raíces en la actividad didáctica del propio Platón.

Este paradigma, en cierto sentido, *concede una clara preeminencia a las* «doctrinas no escritas», *con una carga teórica muy fuerte*, como veremos. A este paradigma se remite en buena parte hoy en día la Escuela de Tubinga, porque precisamente le ofrece de nuevo la perspectiva que era canónica en el siglo IV a.C., y por tanto constituye el paradigma consagrado con la máxima autoridad por el propio Platón, por sus discípulos directos y por los contemporáneos que se habían iniciado en las doctrinas de la Academia. Sin embargo, subsiste una diferencia notable, debida a la «historicidad» y a la «cientificidad» que otorgan

al nuevo paradigma *otra dimensión* (precisamente histórica y científica), de la que carecía totalmente el antiguo paradigma.

Debemos limitarnos aquí a ejemplificar esos paradigmas,[4] a excepción del nuevo paradigma hermenéutico que discutiremos y explicaremos, en cambio, con extensión, a fin de poder aplicarlo adecuadamente.[5]

Pero antes de pasar a explicar cada uno de estos paradigmas, remitimos a la página siguiente, donde presentamos un cuadro sinóptico que proporciona una visión resumida.

II. El paradigma consagrado por los discípulos directos de Platón en la Academia antigua

El primer paradigma interpretativo de Platón, como ya hemos destacado, nació precisamente en el grupo constituido por sus *discípulos directos*, entre los que ocupan un lugar destacado, además de Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, es decir, el segundo y tercer escolarca de la Academia.

Este paradigma, por tanto, tiene su origen, además de en los escritos, en la enseñanza y en la palabra directa de Platón y, por consiguiente, es *el fruto de un contacto directo de los discípulos con el maestro*, y representa en más de un aspecto un punto de referencia irrenunciable.

Este paradigma hoy en día puede ser reconstruido fácilmente gracias a los notables avances de los estudios más recientes.[6]

4. Por razones concretas de tipo metodológico hemos decidido no recargar este volumen con muchas referencias bibliográficas de carácter erudito o polémico. Anotemos que, si hubiéramos acompañado los contenidos conceptuales que presentamos con las correspondientes ejemplificaciones bibliográficas, habríamos tenido que ampliar este capítulo hasta unos límites totalmente inadecuados, al menos con vistas a la consecución orgánica del objetivo que pretendemos. En efecto, para ilustrar bibliográficamente de forma razonada el esquema que presentamos, se necesitaría un volumen aparte o, por lo menos, un extenso opúsculo. El lector podrá deducir fácilmente cuáles son los autores y obras a que nos referimos implícitamente; en realidad, le será fácil acceder a ellos consultando las obras citadas anteriormente en la nota 1. Podrá consultar además nuestro ensayo bibliográfico «Platone», publicado en el volumen *Questioni di storiografia filosofica*, edición a cargo de V. Mathieu, La Scuola, vol. I, Brescia 1975, pp. 179-246.

5. Cf. los capítulos tercero y cuarto, *passim*.

6. La antigua edición de los fragmentos de Espeusipo de P. Lang, *De*

Los «paradigmas» esenciales en los que se ha basado el desarrollo de la compleja historia de la interpretación de Platón, desde el siglo IV a.C. hasta nuestros días, se pueden resumir en los cuatro siguientes

(1) El «paradigma» originario, nacido con el propio Platón, consagrado por sus discípulos directos y desarrollado en la primera Academia. Su naturaleza es predominantemente teórica y se basa en una acentuada preeminencia de las «Doctrinas no escritas» sobre los escritos platónicos.

(2) El «paradigma» neoplatónico, también de naturaleza marcadamente teórica, pero basado sobre todo en los escritos, interpretados desde una perspectiva muy alegórica. Además, utiliza también elementos fundamentales de las «Doctrinas no escritas» y se desarrolla teóricamente de forma bastante notable.

(3) El «paradigma», presentado sobre todo por Schleiermacher, que se basa en la preeminencia casi absoluta atribuida a los escritos y que excluye o limita fuertemente (tanto desde el punto de vista cronológico como desde el punto de vista doctrinal) el significado y la importancia de las «Doctrinas no escritas».

(4) El «paradigma» propuesto por la Escuela platónica de Tubinga, que sitúa en primer plano las «Doctrinas no escritas» junto a los escritos platónicos, y las presenta como globalmente necesarias para poder comprender adecuadamente los mismos escritos, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista doctrinal. Los escritos de Platón no contienen «todo Platón».

Lo que sigue siendo objeto de discusión es la valoración y el consiguiente juicio acerca de la *validez* y la *objetividad* de dicho paradigma, debido a que, como veremos, eso depende en gran medida de la interpretación que se da de las «Doctrinas no escritas» de Platón (y de sus relaciones con los escritos), que en él resultan decididamente dominantes.[7]

Sin embargo, para una primera comprensión de este paradigma de la Escuela de Platón, es suficiente distinguir algunos rasgos esenciales, en los que insistiremos más adelante y en los que profundizaremos de forma sistemática.

Speusippi Academici scriptis. Accedunt Fragmenta (Bonn 1911) ha sido sustituida por dos nuevas ediciones, ambas notables, acompañadas de comentarios: M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Nápoles 1980; L. TARÁN, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden 1981. La antigua edición de R. HEINZE de los fragmentos de JENÓCRATES: *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig 1892) también ha sido superada por la de M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Nápoles 1982. Además, H. KRÄMER publicó una espléndida reconstrucción de todo el pensamiento de la Academia antigua, *Die Ältere Akademie*, en la nueva edición de la obra de UEBERWEG: *Die Philosophie der Antike*, volumen 3, Basilea-Stuttgart 1983, pp. 1-174. En ella el lector hallará una relación completa de la literatura sobre el tema.

7. Recordemos en especial la obra de M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull' Accademia platonica antica*, Florencia 1979, y los comentarios a Espeusipo y Jenócrates de la misma autora ya citados. La interpretación de ISNARDI PARENTE pretende proporcionar la mayor coherencia posible al paradigma tradicional y defiende las posturas de Cherniss, aunque de manera muy equilibrada. No obstante, ISNARDI PARENTE se mantiene firme en esta postura, es decir, «[...] que Platón debe seguir siendo interpretado fundamentalmente sobre la base de la teoría de las ideas, que constituye el eje de sustentación de la filosofía de los diálogos; y que la teoría de los Principios aparece en el Platón tardío tan sólo como inicio de una revisión o de una profundización, en estado tendencial, como un esfuerzo por parte de Platón por ir más allá de sí mismo, y por aclarar posteriormente el *status* ontológico de lo sensible. El esfuerzo especulativo de la Academia parte de ahí: la diferencia que se da entre las diversas interpretaciones académicas del pensamiento de Platón, que son a la vez hipótesis de una interpretación metafísica de lo real, se refiere esencialmente a si la teoría de las ideas es aún sostenible, una vez proseguida la investigación sobre los Principios, o si conviene renunciar completamente a ella» (*Speusippo*, p. 57). Nosotros mantenemos posturas opuestas, como demostraremos abundantemente; sin embargo, consideramos las obras de ISNARDI PARENTE un punto de referencia indispensable. Véanse algunas respuestas concretas que ofrece H. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, traducción de A. PENSA, revisión de G. REALE, prefacio de M. GIGANTE, Nápoles 1986.

1. *La postura de Aristóteles*

Partimos de Aristóteles y, concretamente, del sexto capítulo del libro primero de la *Metafísica*, donde hallamos el cuadro más sintético y más instructivo a este respecto.[8] En ese texto, el Estagirita se mueve en tres direcciones: (a) presenta la teoría de las Ideas en general; (b) explica y discute la teoría de los primeros Principios, de los que derivan las propias Ideas y, por tanto, todo lo demás; (c) esboza la estructura jerárquica de la realidad suprasensible en Platón.

(a) En primer lugar –nos dice Aristóteles– Platón trató con el heracliteo Crátilo y, por consiguiente, maduró y luego mantuvo la convicción de que «todas las cosas sensibles están en flujo continuo y no hay ciencia posible de ellas». Posteriormente, Platón aceptó de Sócrates el método de la búsqueda del universal y de la definición. Sócrates había aplicado este método tan sólo a la esfera ética, en cambio Platón lo extendió a la realidad en su totalidad, llegando a las siguientes conclusiones: los objetos sensibles están en continuo cambio y, por tanto, no pueden ser aquello a que se refieren la definición y el universal; por lo tanto, deben existir otras realidades, a las que se refieren las definiciones. Ahora bien, Platón denominó «Ideas» precisamente a estas realidades, y sostuvo que la pluralidad de las cosas sensibles que lleva el mismo nombre que las Ideas correspondientes existe por «participación» en las Ideas mismas. En este punto –subraya Aristóteles– Platón pretendió ser innovador respecto a la postura de los pitagóricos que hablan de «imitación»; pero solamente fue innovador en el nombre y no profundizó (como tampoco habían profundizado los pitagóricos) en el significado de esta «participación».[9]

(b) La relación de «participación» que existe entre las Ideas y las cosas sensibles correspondientes implica que las Ideas o Formas sean «causas» de los sensibles. Sin embargo, las Ideas o Formas *no son las causas primeras y últimas*. De hecho Platón –nos dice Aristóteles– consideraba que eran «elementos constitutivos»

---

8. Sobre este punto, remitimos a la nueva edición de nuestra obra: ARISTOTELE, *Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, edición a cargo de G. REALE, 3 vols., Vita e Pensiero, Milán 1993; 1995², con la consulta de esta obra el lector podrá constatar asimismo en qué medida el nuevo paradigma aporta mayor claridad no sólo a la interpretación de Platón, sino también a la interpretación de las relaciones entre ARISTÓTELES y PLATÓN.

9. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 a 29-988 a 17. Traducción castellana de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.

de las Ideas mismas y, por tanto, de los *Principios ulteriores a las Ideas mismas*. Estos Principios supremos son el Uno y la Díada de grande-y-pequeño, o Díada ilimitada e indefinida. La función del Uno la asimila Aristóteles a la «forma» y la función de la Díada, a la «materia». Por consiguiente, las Ideas son producidas por el Uno como «causa formal» y por la Díada de grande-y-pequeño como «causa material»; las Ideas, a su vez, son «causa formal» de las cosas sensibles, y lo grande-y-pequeño (obviamente, a un nivel diferente) actúa, una vez más, de «causa material».

Escribe Aristóteles: «[...] Resulta claro que él [Platón] ha hecho uso de dos causas solamente: de la formal y de la material. De hecho, las Ideas son causas formales de las otras cosas, y el Uno es causa formal de las Ideas. Y a la pregunta de cuál es la materia que hace la función de sustrato, de la cual se predican las Ideas en el ámbito de las cosas sensibles, y de las cuales se predica el Uno en el ámbito de las Ideas, él responde que es la Díada, es decir el grande-y-pequeño».[10]

Aristóteles concluye el capítulo especificando el valor *axiológico* de los dos Principios supremos, es decir, precisando que Platón atribuye al Uno la causa del *bien*, y al Principio opuesto de la Díada la causa del *mal*.[11]

(c) De cuanto ya hemos dicho se desprende que, en función de este paradigma interpretativo, además de los sensibles no existe solamente la esfera de las Ideas, sino que, por encima de éstas, existe también la esfera de los Principios supremos Uno y Díada. Pero Aristóteles va más allá y nos dice que Platón admitía que entre los sensibles y las Ideas había además una *esfera intermedia*, constituida por los *entes matemáticos*: «[...] <Platón> afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen los *entes matemáticos* intermedios, entre los unos y los otros, los cuales difieren de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una e individua».[12]

Pero aún hay más. Aristóteles pone junto a las Ideas los *Números ideales*, y nos dice que Platón los consideraba «causa» y «sustancia» de las otras cosas.[13] En esto, precisa el Estagirita,

10. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 988 a 9-14; cf. p. 218, nota 9.
11. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 988 a 14-17.
12. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 14-18. Véase el texto griego p. 237, nota 23.
13. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 24 s.

estaba de acuerdo con los pitagóricos, pero difería de ellos en considerar los números separados de los sensibles, es decir, trascendentes (también difería de los pitagóricos en la consideración de los entes matemáticos como «intermedios»).[14]

Aristóteles, en el pasaje que estamos interpretando, da a entender que los Números ideales y las Ideas no se identifican en un sentido total y absoluto; y parece, además, que habla de los Números como *primeros derivados* del Uno y de la Díada.[15]

La jerarquía de la realidad suprasensible es, pues, la siguiente, siguiendo un orden de arriba abajo:

(1) los Principios supremos del Uno y de la Díada de grande-y-pequeño;

(2) Números ideales;

(3) Ideas o Formas;

(4) Entes matemáticos «intermedios».

Lo que, a primera vista, sorprende más al lector cuando examina esta imagen del pensamiento de Platón trazada por Aristóteles es que *en más de las dos terceras partes* no se corresponde con lo que leemos en los diálogos. La base de este paradigma hermenéutico *no está, pues, en los* escritos, *sino fuera de ellos*. Y el propio Aristóteles nos lo sugiere en un pasaje paralelo muy importante de la *Física*; donde habla expresamente de «Doctrinas no escritas» (ἄγραφα δόγματα) de Platón (a las que evidentemente también deben referirse todas las tesis del libro de la *Metafísica* que hemos expuesto, y que no se encuentran específicamente en los diálogos).[16]

Pero, abandonando por el momento la profundización en este tema, sobre el que nos extenderemos ampliamente más adelante,[17] veamos cómo Espeusipo y Jenócrates, a juzgar por los fragmentos que han llegado hasta nosotros, reexaminaron, discutieron e intentaron redimensionar y plantear de nuevo la filosofía de Platón en la primera Academia, *precisamente en función del paradigma que hemos esbozado*.

14. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 27 ss.

15. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 29-988 a 10.

16. ARISTÓTELES, *Física*, Δ 2, 209 b 11-17. Véase el texto griego más adelante, p. 623, nota 65.

17. Cf. capítulos séptimo, octavo y noveno, *passim*.

2. *La postura de Espeusipo*

Espeusipo trabaja exactamente en función de ese paradigma. Es más, hay que destacar que el sobrino y sucesor de Platón tiende incluso a eliminar el punto básico en que se apoyan los *escritos* de Platón, es decir, la teoría de las Ideas, a favor del punto central en torno al que giran las «Doctrinas no escritas», o sea, la teoría de los Principios, con todas las consecuencias que de ello derivan y, especialmente, con una reinterpretación de los Principios y con una reconfiguración de la estructura jerárquica de la realidad suprasensible.

En concreto Espeusipo, al poner en segundo término las realidades ideales (o sea, los universales, es decir, las Ideas y los Números ideales), coloca en primer plano los *números* y los *objetos matemáticos*, que para Platón eran, en cambio, «intermedios», tal como antes hemos precisado. Mantiene, sin embargo, la estructura de la trascendencia de estos números y entes matemáticos, considerándolos la clave unificadora y estructuradora de lo sensible.

Esto suponía, naturalmente, la reinterpretación de los Principios, no como Uno y Díada de grande-y-pequeño, sino como Uno y Muchos, ya que la Unidad y la Multiplicidad resultan ser de forma mucho más clara Principios generadores de los números matemáticos. Además, la superioridad de lo cuantitativo sobre lo cualitativo implicaba también una diferente valoración axiológica de los Principios mismos. Para Espeusipo, en efecto, el Uno no coincide con el Bien (y el Principio opuesto no coincide con el Mal), porque el bien y el mal se manifiestan *en aquello que procede del Principio* y, por tanto, *en lo principiado*.

Por último, implicaba además una concepción diferente de la jerarquía de la realidad, cuyos diferentes planos (números matemáticos, magnitudes matemáticas, alma, sensibles) derivaban no de forma inmediata de lo Uno y de lo Múltiple, sino de Principios analógicamente correspondientes a éstos.[18]

3. *La postura de Jenócrates*

También Jenócrates actúa en función del mismo paradigma, pero intentando reconducir la Academia a una mayor fidelidad a Platón. Defiende de nuevo la teoría de las Ideas, aunque

18. Cf. ESPEUSIPO, fragm. 48-88 ISNARDI PARENTE.

sea subordinada a la teoría de los Principios, presentados como el principal eje conductor del pensamiento de Platón.

Aparte de algunas precisiones sobre el segundo Principio y una acentuada vinculación entre Entes matemáticos y Números ideales, Jenócrates parece haberse mantenido fiel a la estructura jerárquica de la realidad suprasensible que, como hemos visto, Aristóteles atribuye explícitamente a Platón.[19]

4. *Conclusiones finales sobre el paradigma hermenéutico consagrado por la Academia*.

El paradigma hermenéutico de los discípulos de Platón es, pues, claro: *el pensamiento del fundador de la Academia tiene como fundamento indiscutible la teoría de los Principios, que no está contenida en los diálogos*.

Esta teoría se considera *más importante que la teoría de las Ideas*, hasta el punto que el primer sucesor de Platón, y además sobrino suyo, no duda en renunciar a la teoría de las Ideas para superar una serie de aporías, decantándose totalmente por la teoría de los Principios, entendidos evidentemente como el mensaje último y esencial de Platón.[20]

Por lo demás, el propio Aristóteles, que critica *tanto* la teoría de las Ideas *como* la teoría de los Principios, en la discusión crítica de este paradigma dedica un interés primordial precisamente a la teoría de los Principios y a las temáticas relacionadas con ella; y en su *Metafísica* utiliza referencias de esta temática tan fecundas como las que extrae de la teoría de las Ideas, al menos para sus intereses personales.

Finalmente, los entes matemáticos tienen gran importancia para todos. Y si para Espeusipo ocupan el lugar de las Ideas, para los demás siguen siendo –aunque con distintos matices– «intermedios», y el propio Aristóteles, si bien les niega una consistencia ontológica autónoma, se vale de ellos como un elemento-base para fundamentar su célebre distinción de las tres ciencias teóricas.[21]

19. Cf. JENÓCRATES, fragm. 92-122 ISNARDI PARENTE.

20. Cf. ESPEUSIPO, fragm. 73-80 ISNARDI PARENTE.

21. Se trata de una tesis demostrada con gran habilidad y detalladamente por PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya 1953; 1968³, reimp. 1975. Actualmente, la obra se encuentra disponible en esta misma colección: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, traducción de E. PEROLI, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1990; véanse en especial pp. 119-160.

El cuadro sinóptico que ofrecemos a continuación resume el punto fundamental en torno al cual hemos centrado nuestra atención, y nos permite concluir.

1	2	3	4
Los planos de la realidad inteligible según Platón	*La postura adoptada por Aristóteles*	*La postura adoptada por Espeusipo*	*La postura adoptada por Jenócrates*
(1) Uno y Díada	no los admite	los admite con modificaciones del segundo principio, y apunta a la pareja Uno/Múltiples	los admite
(2) Números ideales	no los admite	no los admite como sustancias verdaderas	los admite
(3) Ideas y Formas	no las admite como sustancias verdaderas y sostiene que todas las formas de las realidades físicas son inmanentes a la materia	no las admite como sustancias verdaderas	las admite
(4) Entes matemáticos «intermedios»	no los admite como sustancias verdaderas; sin embargo se vale de los entes matemáticos para fundamentar y justificar la tripartición de las ciencias teóricas en teología, física y matemática	los admite, pero los eleva al nivel de los Números ideales y de las Ideas	los admite, pero reduciéndolos en parte a los Números ideales

Obsérvese que esta división jerárquica de la realidad suprasensible es exactamente la misma en torno a la que giran los célebres libros decimotercero y decimocuarto de la *Metafísica* de Aristóteles, que van justamente de abajo arriba, es decir, de la

discusión sobre los entes matemáticos a la discusión en torno a las Ideas, para acabar por último con las cuestiones relativas a los Números ideales y a los Principios supremos.[22]

Y los cuatro niveles son objeto de constante discusión y aparecen continuamente en primer plano, lo que resulta muy útil para reconstruir lo que los principales discípulos de la Academia consideraban el eje conductor del pensamiento de Platón, y sus correspondientes posturas teóricas.

Este paradigma, como ya hemos destacado anteriormente, presenta muchas semejanzas con el que propone la Escuela de Tubinga; y, en muchos aspectos, puede ser realmente asimilado a él, porque además los documentos fundamentales proceden precisamente de Aristóteles y de los académicos. No obstante, las diferencias que los separan obligan a establecer una distinción.

(*a*) En primer lugar, como ya hemos precisado, los discípulos de Platón tenían un interés exclusivamente *teórico* por las doctrinas del maestro.

(*b*) Concedían un valor absolutamente preeminente a lo «no escrito».

(*c*) Carecían totalmente de *dimensión histórica* y de la perspectiva que de ella deriva, con todos los problemas metodológicos y científicos que comporta; en cambio, como veremos, el nuevo paradigma concede a esa dimensión la mayor importancia.

(*d*) Probablemente, los discípulos tendían a infravalorar los diálogos o, al menos, a interpretarlos según el sentido que les imponía obligatoriamente el desarrollo dado por ellos a las «Doctrinas no escritas», como demuestran, por ejemplo, algunas informaciones que nos han llegado sobre su interpretación del *Timeo*, que (aunque sea de forma atenuada) anticipa un canon hermenéutico precursor de la interpretación alegórica que será consagrada sobre todo por los neoplatónicos.[23]

En este punto tendremos ocasión de insistir más adelante y repetidas veces.

22. Véase cómo ya destacamos especialmente este aspecto en nuestro comentario a la *Metafisica*, vol. II, pp. 347 ss.

23. Cf. ARISTÓTELES, *De caelo*, A 10, 279 b 32 ss.; ESPEUSIPO, fragm. 94 y 95 ISNARDI PARENTE; JENÓCRATES, fragm. 153-158 ISNARDI PARENTE.

III. El paradigma neoplatónico y su influencia a lo largo de más de mil quinientos años

El segundo paradigma interpretativo, como ya hemos señalado, surgió conjuntamente con el renacimiento del platonismo y adquirió diferentes formas, paralelamente al desarrollo del propio platonismo.

Las etapas en que puede dividirse esta compleja parábola son al menos cuatro.

1. *La etapa inaugurada por el Platonismo medio*

En principio el nuevo paradigma fue esbozado, aunque desde una perspectiva aún muy parcial, por el Platonismo medio a partir de los últimos decenios de la era pagana, y especialmente a lo largo del siglo II después de Cristo.[24]

La formulación más expresiva de este esbozo puede leerse en el *Didascálico* de Albino (o Alcinoo), que se sitúa hacia mediados del siglo II d.C. y ofrece una síntesis significativa.[25]

Los rasgos distintivos de este paradigma pueden resumirse del siguiente modo.

(*a*) Predomina un interés teórico en un sentido global.

(*b*) Adquiere un notable relieve la concepción de la estructura jerárquica de la realidad suprasensible y de lo divino, que resultan diferenciados en tres niveles: Primer Intelecto (o Primer Dios), Segundo Intelecto (o Intelecto del Alma del mundo), Alma del mundo. El Primer Intelecto despierta al Alma del mundo y la dirige hacia sí, generando de este modo el Intelecto de ésta. Las ideas platónicas se tornan, en consecuencia, Pensamientos-de-Dios-que-se-piensa-a-sí-mismo, y en cuanto tales son el eterno paradigma y la norma de todas las cosas. Y no sólo se tiende a hacer una síntesis entre la concepción platónica del mundo de las Ideas y el Intelecto di-

24. Sobre el Platonismo medio, cf. la bibliografía y las indicaciones básicas que aparecen en nuestra *Storia della filosofia antica*, vol. V, Vita e Pensiero, Milán 1985[5], pp. 428-433; y para su interpretación, véase el vol. IV, 1989[6], pp. 307-364.

25. El *Didascálico* fue editado por K.F. Hermann, *Platonis Dialogi*, vol. VI, Leipzig 1880[2], pp. 152-189 y por P. Louis: Albinos, *Epitomé*, París 1945; véase ahora: Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, introducción, revisión del texto y comentarios de J. Whittaker, traducción de P. Louis, París 1990.

vino aristotélico que se piensa-a-sí-mismo, sino que la propia concepción platónica de las *Ideas trascendentes* es defendida junto con la aristotélica de las *formas inmanentes*: las primeras son «inteligibles primeros» en cuanto *causas*; las segundas son «inteligibles segundos», en cuanto *efectos de las primeras*.

(*c*) La identificación del Primer Intelecto con la realidad primera y suprema explica la razón por la que el Uno y la Díada del Platón «no escrito» han permanecido al margen, cuando en realidad constituyen el eje conductor de la paralela especulación neopitagórica y además el Uno se convertirá en el principio fundamental de todo el Neoplatonismo. Por consiguiente, el Platonismo medio no hablará tanto de los «Principios» que explican toda la realidad a todos los niveles, como de los Principios que explican el cosmos y los reducen a tres fundamentales: *Dios, Ideas y materia*.

(*d*) El fin del hombre es la *asimilación a Dios*.

(*e*) El texto base de Platón del que se sirve Albino es el *Timeo*, aunque también hace referencia a otros diálogos. Pero lo que nos interesa a efectos de explicar el paradigma general del que estamos tratando es el hecho de que se tienda a leer en los diálogos platónicos teorías que no aparecen expresadas en ellos. Citaremos un solo caso especialmente significativo: Platón, escribe Albino, «ha mostrado en el *Parménides* y en otros diálogos las diez categorías».[26]

En otras palabras: se tiende a atribuir a Platón una serie de logros posteriores, como algunas doctrinas de Aristóteles (lógicas y metafísicas), además de las que ya hemos mencionado, y también ciertos elementos de origen estoico.

2. *Formulación del paradigma neoplatónico en su plenitud de Plotino a Proclo*

Con Plotino el paradigma adoptó una formulación bastante más sistemática y más significativa desde el punto de vista teórico. Y, posteriormente, se incrementó paralelamente al desarrollo del Neoplatonismo; se amplió especialmente con Jám-

26. ALBINO, *Didascalico*, VI 159, 43 s. Hermann: καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἐν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξε. Para la documentación de las tesis sintetizadas más arriba véase nuestra *Storia*..., vol. IV, páginas citadas en la nota 24.

blico y sobre todo con Proclo, con el que alcanzó su punto culminante, en muchos aspectos insuperable en su género.

(*a*) Con Plotino, en especial, la estructura de la realidad basada en la doctrina de las tres hipóstasis (Uno, *Nous*, Alma), que proceden una de la otra (según el ritmo triádico circular de la «permanencia», «procesión» y «con-versión») adquiere la mayor importancia; y los neoplatónicos posteriores se limitarán a desarrollar esta estructura de una forma bastante compleja, convencidos de que se puede hallar oculta, al menos en buena medida, en los textos de Platón. A este respecto, es realmente ilustrativo el siguiente pasaje de Plotino: «[...] También Platón enseña sus tres grados: todo (y quiere referirse a lo que es primero) está en torno al Rey de todo, y el segundo está en torno al Segundo, y el tercero en torno al Tercero. Mas afirma también que la causa tiene un Padre, la causa que –lo dice él mismo– es el Espíritu; en efecto creador es por el Espíritu; Éste –dice– crea el alma en su copa. Y como la causa es la Inteligencia, por "Padre" entiende el Bien, o sea, el que está allende la Inteligencia y "allende la Esencia". Y en muchos pasajes identifica el Ser y la Inteligencia con la Idea. De donde resulta que Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia (Nous) y de la Inteligencia (Nous) el Alma, y que *estas doctrinas nuestras no son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquélla porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas*».[27]

27. PLOTINO, *Enéadas*, V 1,8, 1-14 (trad. V. CILENTO). Traducción castellana de Jesús Igal: PLOTINO, *Enéadas*, Gredos, Madrid 1998. Veamos también el texto griego: καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα — φησὶ γὰρ πρῶτα — καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· τοῦτον δέ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. πολλαχοῦ δὲ τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχήν. καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

Y la misma convicción, aunque con diversos matices, compartieron todos los neoplatónicos: estaban convencidos de que en las obras de Platón, convenientemente interpretadas, podían hallar toda la doctrina que profesaban.

(*b*) Naturalmente, los neoplatónicos utilizaron de forma notable doctrinas procedentes de las «Doctrinas no escritas» de Platón, difundidas por los antiguos académicos y por Aristóteles, y que hicieron suyas los Neopitagóricos. Se podría incluso afirmar que sin las «Doctrinas no escritas» el Neoplatonismo no se habría desarrollado. Concretamente, la doctrina del «Uno» como Principio supremo que coincide con el Bien, entendido como *por-encima-del-ser-y-del-pensamiento* y, por tanto, la consiguiente *henología*, son una revisión y un desarrollo radical de la gran doctrina platónica. También se recupera la «Díada indefinida», aunque considerada como procedente ella misma del Uno, así como todas las otras realidades. Plotino recoge además la doctrina de las Ideas como productos de la conjunción del Uno y de la Díada. Asimismo, se retoma y desarrolla diversamente la teoría de los Números ideales. Sin embargo, estas doctrinas se consideran sólidamente vinculadas con los diálogos.[28]

(*c*) El fin del hombre, la platónica *asimilación a lo divino*, se precisa como *henosis*, es decir, como unificación trascendente, como *nueva unión con el Uno*.[29]

(*d*) El *Timeo* sigue siendo un texto fundamental. Proclo lo consideraba incluso el texto por excelencia, que había que salvar por encima de cualquier otro. No obstante, para muchos Neoplatónicos el *Parménides* se convierte en la obra que contiene el armazón de toda la metafísica. Plotino escribía ya: «[...] el *Parménides* platónico, habla con mayor exactitud [que la obra del propio Parménides], distinguiendo unos de otros al primordial Uno [= la primera hipóstasis], que es Uno más propiamente, al Segundo, al que llama "Unimúltiple" [= segunda hipóstasis], y al Tercero, al que llama "Uno y Múltiple" [= tercera hipóstasis]. Y de este modo, también Parménides está de acuerdo con

28. Cf. nuestra *Storia*..., vol. IV, pp. 527-530.
29. Cf. nuestra *Storia*..., vol. IV, pp. 596-605.

las tres Naturalezas».[30] Si, además, se leen las partes que conservamos del impresionante comentario de Proclo al *Parménides*, se ve claramente cómo los neoplatónicos interpretaban el texto platónico para poder extraer de él todas sus doctrinas.[31]

Y ya a partir de Jámblico incluso se codificaron los cánones para ofrecer una interpretación profundamente alegórica de las obras platónicas. Según Jámblico, un diálogo platónico debía ser interpretado, en primer lugar, en función de una finalidad y de un objetivo unitario. Y precisamente en función de este objetivo había que interpretar no sólo el conjunto, sino también el prólogo y las distintas partes del diálogo. Afirmaba también Jámblico que era posible leer un diálogo platónico a diferentes niveles: él consideraba, en efecto, que la metafísica, la matemática, la física y la ética estaban estrechamente unidas entre sí según la relación de «modelo» y de «imagen». Para ser más precisos: la metafísica era el modelo, la matemática la imagen; la matemática, a su vez, era el modelo de la física, mientras que ésta era su imagen; la ética se consideraba estrechamente vinculada con la matemática. Sobre la base de estos cánones, que reproducían el esquema de la alegoría, *era posible interpretar los diálogos a un nivel diferente*, sin entrar en contradicción con el canon del objetivo principal, precisamente *pasando de la imagen al modelo*: es decir, de una exposición física a su modelo matemático; y del nivel matemático, considerado a su vez como imagen, era posible pasar al posterior modelo metafísico; o bien, análogamente, era posible pasar *de las partes al todo*.[32]

30. PLOTINO, *Enéadas*, V 1,8, 23-27 (trad. V. CILENTO). Veamos también el texto griego: ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά. καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

31. Véase: *Procli in Parmenidem commentarii*, ed. G. STALLBAUM, Leipzig 1839 (Fráncfort del Meno 1976); *Platonis Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima ad huc inedita, interprete G. de Moerbeka*, ediderunt, praefatione et adnotationibus instruxerunt R. KLIBANSKY-C. LABOWSKY, Londres 1953.

32. Sobre este tema véase: K. PRAECHTER, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, en AA.VV., *Genethliakon Carl Robert*, Berlín 1910, pp. 103-156, especialmente pp. 128 ss. (ahora también en K. PRAECHTER, *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-Nueva York 1973, pp. 165-216); B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972; J.M. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973; I. HADOT, «Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius», *Études Augustiniennes*, París 1978.

3. *Simplificación del paradigma neoplatónico a lo largo de la Edad Media*

A lo largo de la Edad Media también prevaleció este paradigma, aunque de forma bastante reducida, es decir, con notables simplificaciones teóricas, con predominio de los rasgos medioplatónicos y con un conocimiento muy limitado de los textos originales de Platón.

Esto es perfectamente comprensible por una serie de razones.

(*a*) Los primeros Padres de la Iglesia accedieron a las fuentes medioplatónicas; y asimismo los Padres que posteriormente tuvieron acceso a las fuentes neoplatónicas las simplificaron, a fin de conciliarlas con las doctrinas cristianas. Pero el Neoplatonismo en general había comenzado ya, en su última fase de Alejandría, a efectuar reducciones en el sentido del platonismo medio.

(*b*) En Occidente constituyeron un punto de referencia la traducción de Calcidio del *Timeo*, acompañada de un comentario que en muchos aspectos retorna a posturas del platonismo medio, además del comentario al *Sueño de Escipión*, de Cicerón, escrito por Macrobio, inspirado asimismo en un Neoplatonismo simplificado (Macrobio cita, además de a Platón, a Plotino, pero no cita a los Neoplatónicos posteriores a Porfirio).[33]

(c) También san Agustín extrajo de los textos neoplatónicos (que él llama *libri Platonicorum*) elementos conciliables con la doctrina cristiana (y, por tanto, simplificados estructuralmente), e interpretó a Platón partiendo de este paradigma neoplatónico. Para Agustín, la pura y límpida palabra de Platón había vuelto a resplandecer con Plotino, cuyo parecido con su maestro era tal que podríamos pensar que Platón se había reencarnado en Plotino.[34]

33. Véase: J.H. WASZINK-P.J. JENSEN, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Brill, Leiden 1962 (1975²); J. WILLIS, *Ambrosii Theodosii Macrobii commentarii in Somnium Scipionis*, Leipzig 1963 (1970²). Acerca de esta última obra véase en especial: M. REGALI, *Macrobio, Commento al Somnium Scipionis*, introducción, texto, traducción y comentarios, libro I, Pisa 1983; libro II, Pisa 1990.

34. En el *Contra Academicos*, III 18,41 leemos: «[...] os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit».

(*d*) Pero en la Edad Media, como ya hemos dicho antes, no existía el contacto directo con la obra platónica. El *Timeo*, y además en la incompleta traducción de Calcidio,[35] fue durante muchos siglos el único texto leído. Tampoco cambiaron mucho las cosas con la traducción del *Menón* y del *Fedón*, hecha por Enrique de Gante a comienzos de la segunda mitad del siglo XII.

(*e*) Hay que recordar además que el paradigma neoplatónico incluso en la formulación de Proclo pudo ejercer algunas influencias, pero sobre todo a través del redimensionamiento que, siguiendo la doctrina cristiana, hizo el pseudo Dionisio Areopagita en sus obras, que fueron traducidas al latín a partir del siglo IX. Y no fue hasta finales del siglo XIII cuando se tradujo al latín el *Comentario al Parménides* del propio Proclo, y por tanto sólo a partir de esta época algunos estudiosos pudieron entrar en contacto directo (aunque parcial) con una obra de Platón en función del paradigma platónico en su formulación más compleja.[36]

En general, pues, el paradigma del neoplatonismo medio sirvió, a lo largo de la Edad Media, de instrumento de mediación para la recepción indirecta de Platón, es decir, desde el punto de vista exclusivamente teórico, aunque con efectos asimismo bastante notables, que los estudios modernos están reconociendo y recuperando en gran medida.

4. *Reviviscencia del paradigma neoplatónico también en la edad moderna*

En la edad moderna asistimos al gran renacimiento de las obras platónicas, promovido en Italia por el movimiento espiritual del Humanismo y del Renacimiento. Todos los diálogos fueron traducidos al latín a lo largo del siglo XV, pero, una vez más, fueron interpretados según el paradigma hermenéutico neoplatónico, reivindicado en Italia por Ficino y difundido luego por toda Europa, que estuvo vigente hasta comienzos del siglo XIX, aunque debilitándose paulatinamente y agotando ya su

35. *Timeo*, 17 A - 53 C.

36. La mayor influencia de PROCLO en la Edad Media sigue siendo la que ejerció a través del pseudo DIONISIO AREOPAGITA, que fue un punto de referencia esencial para la mayor parte de los pensadores de la época; y también a través del *Liber de causis*, que es un extracto de los *Elementos de teología* de Proclo, pero que circuló bajo el nombre falso de ARISTÓTELES. Véase G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 107 s.

potencial dinámico y su función reguladora, sobre todo a lo largo del siglo XVIII.[37]

Pero la cuestión que produce mayor desconcierto es la siguiente: ¿cómo es posible que, a pesar de este contacto directo con los textos platónicos releídos en su versión original y finalmente traducidos, los parámetros que los Neoplatónicos sancionaron como canónicos, con las enojosas incrustaciones teóricas y con las considerables deformaciones que imponían además a los diálogos, siguieran siendo condicionantes?

Las principales razones de fondo son tres.

(1) Cuando desaparecieron las escuelas de Atenas y de Alejandría, Bizancio recogió y mantuvo viva la tradición helénica, aunque con muy poca originalidad; y, concretamente, mantuvo vivo el paradigma neoplatónico para la interpretación de Platón. Y fueron precisamente algunos sabios bizantinos quienes transmitieron al Humanismo italiano esa forma neoplatónica de leer a Platón y de entender el Platonismo.

Los sabios bizantinos llegaron a Italia en tres oleadas sucesivas: a comienzos del siglo XIV fueron llamados a Italia personajes como Emanuel Crisolora, que inició en Florencia la tradición de estudios griegos; a partir de 1439 se produjo una afluencia masiva con ocasión del concilio de Ferrara-Florencia, en el que se discutió la reunificación de las iglesias griega y romana; en 1453 se produjo una diáspora de sabios griegos a causa de la caída de Constantinopla en manos de los turcos. Ahora bien, los estudiosos han demostrado que la llegada a Italia de estos sabios bizantinos *no* fue la causa del renacimiento de los estudios griegos, puesto que éstos tienen raíces mucho más profundas; sin embargo, los estimuló y, como ocurre precisamente en el caso del Platonismo, en buena medida los *inspiró*.

(2) Hay que destacar también que la tradición humanística latina había alcanzado un elevado grado de refinamiento al menos un siglo antes que la griega y, además, con intereses realistas que imprimían su sello por igual en la filología textual y en las correctas determinaciones de las perspectivas cronológicas; mientras que, por el contrario, la tradición griega estaba soste-

37. Sobre este punto véase E.N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki 1974, *passim*.

nida por intereses filosóficos y teológicos, menos ligados a lo concreto y a la exactitud filológica textual y, por consiguiente, menos capaz de determinar dimensiones filológicas y cronológicas exactas en la esfera de la antigüedad.

(3) Por último, a la traducción de Platón concluida por Ficino en 1484, le siguió en 1492 la de las *Enéadas* de Plotino y de obras de otros Neoplatónicos, que contribuyeron en gran parte a ratificar el paradigma hermenéutico neoplatónico. Para Ficino, *Plotino es el intérprete por excelencia de Platón*, como, por otra parte, se consideraba el propio Plotino.

Ficino subraya con bastante insistencia este punto: en las *Enéadas* es «el propio Platón quien habla en la persona de Plotino»; «en Plotino ha revivido Platón»; el mismo espíritu ha inspirado por igual «la boca platónica y plotiniana».[38] Y, puesto que la traducción de Platón que ofrece Plotino fue durante mucho tiempo un punto de referencia para los hombres cultos, *también su paradigma hermenéutico se mantuvo como un punto de referencia*.

Este paradigma neoplatónico empezó a debilitarse sobre todo a lo largo del siglo XVIII, hasta agotarse casi del todo en sus aspectos esenciales. Muchos estudiosos le opusieron fuertes críticas e intentaron rechazarlo.[39] Sin embargo, no se había propuesto ningún paradigma alternativo; incluso Brucker, que en su famosa *Historia critica philosophiae* tam-

---

38. Esto es lo que escribe MARSILIO FICINO en la *Exhortatio* [...] *ad auditores in lectionem Plotini et similiter ad legentes*, en *Marsilii Ficini* [...] *Opera omnia*, Basilea 1576: «Principio vos omnes admoneo, qui divinum audituri Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem, vos audituros existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit –quod facile nobis Pythagorici dabunt– sive Daemonidem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum, quod Platonici nulli negabunt, omnino aspirator idem os platonicum afflat atque plotinicum. Sed in Platone quidem afflando spiritum effundit uberiorem, in Plotino autem statum augustiorem, ac ne augustiorem dixerim, saltem non minus augustum, nonnumquam ferme profundiorem. [...]». Y éstas son sus conclusiones: «Sed iam coelestibus hinc auspiciis et nos ad transferendum primum Plotini librum et argumento breviter exponendum reliquosque deinceps feliciter accedamus, et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: Hic est filius meus dilectus in quo mihi undique placeo; ipsum audite» (ambos pasajes se encuentran en el vol. II, p. 1548).

39. Véanse las apreciaciones de TIGERSTEDT sobre este tema, *The Decline*... (obra citada en la nota 37), pp. 38-63.

bién intentó realizar esta operación, simplemente consiguió reducir considerablemente el paradigma neoplatónico al medioplatónico de Albino (o Alcinoo), cuyo *Didascálico* consideró el compendio más ordenado de la filosofía platónica; por lo tanto, Brucker no consiguió llevar a cabo de forma correcta y adecuada el cambio radical de interpretación que pretendía.[40]

Antes de pasar al paradigma de Schleiermacher, resumimos en un cuadro sinóptico los puntos esenciales que hemos expuesto sobre el paradigma neoplatónico.

IV. El paradigma de Schleiermacher, las clases de problemas que surgieron en función del mismo y algunas anticipaciones de un paradigma alternativo

El nuevo paradigma destinado a sustituir de raíz el plurisecular paradigma neoplatónico fue formulado con gran eficacia, como ya hemos avanzado, por D. Schleiermacher; y se impuso precisamente gracias a la obra del filósofo alemán. Entre 1804 y 1828, en una labor que se extiende a lo largo de un cuarto de siglo,[41] realizó una impresionante traducción de Platón llevada a cabo con criterios destinados a elevarla a un nivel crítico de documento lo más fiel posible al original, con una «Introducción» programática general y con introducciones específicas que ilus-

40. Sobre este punto es inexacta la tesis defendida por Tigerstedt (*The Decline...*, p. 61), que considera que la aportación de Brucker ha supuesto la ruptura (con una tradición milenaria) «radical y definitiva». Véase, por el contrario, la detallada exposición de Brucker (ilustrada con numerosos textos) hecha por M. Longo en: *Storia delle storie generali della filosofia*, edición a cargo de G. Santinello, vol. 2: *Dall'età cartesiana a Brucker*, de F. Bottin, M. Longo, G. Piaia, La Scuola, Brescia 1979, especialmente pp. 556 ss. Éstas son algunas de las conclusiones de Longo: «A pesar del propósito de dar una imagen de Platón distinta de la del neoplatonismo, Brucker se aproxima a veces a ella, debido a la preocupación sistemática por la labor historiográfica que preside también esta parte y por dejarse guiar por Albino que, aunque vivió antes que Ammonio y Plotino, manifestaba exigencias muy similares...» (p. 558). Y un poco antes precisa Longo: «La letra de los diálogos, que Brucker considera por encima de todo, se inserta en realidad en la visión unitaria que ofrece la obra de Albino» *(ibidem)*.

41. D. Schleiermacher, *Platons Werke*, Berlín 1804-1828 (1817 ss.^{2}; 1855^{3}).

El paradigma neoplatónico, desde los orígenes a la edad moderna, tiene una historia que se subdivide en los cuatro momentos siguientes:

(1) Preludio del platonismo medio

–Se desarrolla desde finales de la era pagana hasta el siglo II d.C.
–Halla su más clara expresión en el *Didascálico* de Albino.
–Desarrolla la concepción de la estructura jerárquica de la realidad suprasensible.
–No se da importancia a la doctrina de los «Principios» de las «Doctrinas no escritas», mientras que aparecen en primer plano los tres Principios: Dios, Ideas y materia, de los que habla el *Timeo*.
–El *Timeo* sigue siendo el principal punto de referencia.
–En éste, como en los otros diálogos, se tiende a ver teorías que no están presentes y cuyo origen es incluso aristotélico o estoico.

(2) Formulación neoplatónica canónica del paradigma en su plenitud

–La grande y compleja doctrina de las tres hipóstasis y de su precedencia se presenta como si fuera platónica y estuviera contenida en las obras de Platón.
–Se tratan temas esenciales desarrollados por Platón en las «Doctrinas no escritas» (la doctrina del Uno-Bien marca el desarrollo más significativo).
–El *Timeo* sigue siendo el texto fundamental: pero en el *Parménides*, interpretado de forma alegórica, se descubre toda la metafísica neoplatónica.
–Jámblico codifica los cánones hermenéuticos alegóricos.

(3) Reducción del paradigma durante la Edad Media en una dimensión neoplatónica

–El paradigma neoplatónico se redimensiona y simplifica desde el punto de vista teórico.
–Predominan algunos rasgos consagrados por el Platonismo medio.
–Las simplificaciones aportadas por Agustín al paradigma neoplatónico (por razones teóricas) y el comentario de Calcidio al *Timeo*, inspirado en el Platonismo medio, constituyen puntos de referencia esenciales.
–Falta el contacto directo con los textos platónicos.
–Hasta finales de la Edad Media no se tradujo al latín el *Comentario al Parménides* de Proclo, punto culminante del paradigma neoplatónico.

(4) Reviviscencias del paradigma neoplatónico en el Renacimiento y en la Edad moderna

–El paradigma neoplatónico, entendido como canon de lectura y de interpretación de Platón, pasó de Grecia a Italia a través de los bizantinos.
–Ficino tradujo no sólo toda la obra de Platón sino también la de Plotino y textos neoplatónicos, difundiendo la convicción de que Plotino era el intérprete por excelencia de Platón.
–La cultura europea aceptó este paradigma hasta comienzos del siglo XIX.
–Surgen fuertes críticas al paradigma neoplatónico en el siglo XVIII; pero el propio Brucker, que intentó crear un paradigma alternativo, siguió remitiéndose a Albino.

tran cada uno de los diálogos.[42] Esta notable empresa ofrecía una imagen realmente nueva de Platón, como desde hace tiempo han reconocido y destacado los estudiosos. Y a la luz de los cánones epistemológicos propuestos por Kuhn, la postura de Schleiermacher resulta aún más clara. En realidad, la interpretación de Schleiermacher puede ser considerada a dos niveles diferentes: (A) el de la estructura formal del paradigma que propuso y del que inmediatamente hablaremos, y (B) el de la solución de «rompecabezas» (*puzzles*) en el seno de este paradigma.

(A) La estructura formal del nuevo paradigma puede resumirse en tres puntos.

(1) Los escritos platónicos que nos han llegado en forma dialógica son una *síntesis de forma y de contenido* inseparables entre sí y, por tanto, son la expresión por excelencia de la *comunicación filosófica*. Por consiguiente, entender el método y el contenido de la filosofía platónica equivale *in toto* a entender los diálogos platónicos.

(2) Los diálogos platónicos tienen una unidad doctrinal, y *expresan un sistema preciso*, expuesto según un plano general, organizado según un plano didáctico, que se divide en etapas que se suceden unas a otras, partiendo de un nivel elemental, pasando a un nivel constructivo indirecto, para alcanzar finalmente un nivel constructivo y sistemático explícito. De ahí que reconstruir el plano de cada uno de los diálogos y el plano general que los enlaza uno con otro y en su conjunto significa reconstruir el sistema de Platón.

(3) Los diálogos así interpretados *tienen una valencia autónoma total y, por tanto, autárquica*, en el sentido de que el pensamiento de Platón se halla solamente en ellos (*sola scriptura* es la expresión con que puede resumirse esta postura). Por tanto, la *tradición indirecta* pierde todo su valor de cara a la correcta comprensión de Platón: y no sólo pierde valor la larga y compleja tradición neoplatónica, sino que también la tradición indirecta que se remonta a los *discípulos directos* de Platón resulta drásticamente limitada por su insignificancia. En lo que se refiere concretamente a las relaciones transmiti-

42. La importante *Einleitung* general fue reimpresa en el volumen: AA.VV., *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, traducido por K. GAISER, Georg Olms, Hildesheim 1969, pp. 1-32.

das a nosotros por Aristóteles, que (como ya hemos señalado y como veremos más adelante) van mucho más allá de los diálogos y son las más importantes con que contamos, escribe Schleiermacher: «[Aristóteles] no se remite nunca a otras fuentes [...] *sino que siempre se remite más bien, de forma natural y sencilla, a los escritos que han llegado hasta nosotros*» (!).[43] E inmediatamente después, intentando dar otra dimensión a esta afirmación a todas luces inadecuada e incorrecta, añade: «y, además, cuando esporádicamente se citan otras enseñanzas perdidas o tal vez orales [!], *estas citas no contienen realmente nada que no se pueda leer en nuestras obras o que se aparte totalmente de ellas*».[44]

Estos son los puntos clave del paradigma que inició una época de investigaciones que se ha extendido a lo largo de más de un siglo y medio.

(B) Cuando hablamos del paradigma schleiermacheriano nos referimos precisamente a estas tesis, distinguiéndolas de la forma específica como Schleiermacher reconstruye la *unidad* del pensamiento platónico, que basa en una concepción monística e inmanentista, idealista y romántica. De hecho, esta forma específica, como decíamos anteriormente, es un intento de resolver un *puzzle* en el seno del paradigma; depende estrechamente del paradigma, pero no puede confundirse con éste.

El propio paradigma de Schleiermacher –téngase bien en cuenta– nace de algunos presupuestos de la filosofía idealista y romántica, especialmente de algunos presupuestos de la filosofía de la identidad: la forma artística se identifica con el contenido, puesto que reproduce lo infinito en lo finito individualizándolo, tal como Krämer ha demostrado y documentado perfectamente.[45] Sin embargo, a pesar de estos presupuestos metafísicos, el paradigma de Schleiermacher tiene un alcance mucho más amplio que el que supone la solución de *puzzles*, llevada a cabo en el seno de éste. Por otra parte, también en el

43. SCHLEIERMACHER, *Einleitung*, p. 9, ed. GAISER.

44. *Ibidem*.

45. KRÄMER, *Platone...*, pp. 51-75. Este capítulo, que lleva el significativo título *Le premesse dello Schleiermacher ispirate alla filosofia dell'identità*, constituye una profunda exégesis de la interpretación de SCHLEIERMACHER y de sus raíces filosóficas. Cf. también: Idem, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, traducción de G. Reale, Nápoles 1991.

ámbito de las distintas ciencias algunos paradigmas, incluso bastante importantes, tienen raíces metafísicas, y por tanto no es el momento de extendernos en este tema.

Así pues, con el paradigma de Schleiermacher dio comienzo una época de «ciencia normal», según la terminología de Kuhn; y esta fase de «ciencia normal» resulta muy interesante, porque mientras tanto, y basándose precisamente en este paradigma, las investigaciones científicas sobre Platón desarrollaron las técnicas filológicas y las habilidades de investigación más depuradas. «Ciencia normal» –recordémoslo– significa el conjunto de investigaciones especializadas que han sido posibles precisamente por la aceptación de un único paradigma por parte de un grupo de científicos. En efecto, un paradigma no es simplemente un instrumento de reproducción, sino más bien «un objeto *para una mayor articulación y especificación, en condiciones nuevas o más rigurosas*».[46]

Como ya hemos precisado anteriormente, tres son los puntos centrales en torno a los que giran los distintos problemas y sus intentos de solución en el ámbito de la «ciencia normal».[47] El siguiente cuadro sinóptico resume claramente cuanto ya hemos explicado antes, y nos ayuda a esbozar las líneas maestras de nuestra exposición.

En la fase de la «ciencia normal» se debaten varios problemas que se pueden reagrupar en tres diferentes grupos	(1)	problemas que tienden a extender y a articular el conocimiento y la precisa determinación *de los hechos que el paradigma presenta como esenciales*, en cuanto se consideran reveladores de la naturaleza del objeto mismo en torno al cual gira la ciencia;
	(2)	problemas que tienden a *incrementar cada vez más las previsiones del paradigma y su concordancia con los propios hechos*;
	(3)	problemas que tienden a conducir a una *articulación más detallada del paradigma, a fin de resolver algunas ambigüedades surgidas de la aplicación del propio paradigma a nuevos hechos aparecidos, sobre los que anteriormente no se había dirigido la atención* (son los problemas que conducen al debilitamiento del propio paradigma y abren la fase de la «ciencia extraordinaria»).

46. KUHN, *La estructura...*, p. 51 (cursiva nuestra).
47. Cf. pp. [13] ss.

Precisamente siguiendo este esquema, por analogía se pueden ordenar de forma sistemática los distintos problemas que se desarrollaron en la fase de «ciencia normal» inspirada en el paradigma schleiermacheriano.

El paradigma de Schleiermacher, como decíamos, se explica en estas tres tesis de fondo: (1) la coincidencia entre la forma artística de los diálogos y su método y contenido filosófico; (2) la unidad del pensamiento filosófico, que está contenido en los diálogos concebidos de forma diferenciada según un plano didáctico bien determinado; (3) la exclusión del valor integrador de la tradición indirecta. Y precisamente en torno a estas tres tesis giran las tres clases de problemas que el esquema de Kuhn de la «ciencia normal» prevé, como demostraremos brevemente.

1. *La primera clase de problemas hermenéuticos abordados en el ámbito del paradigma tradicional*

A los *hechos* que en la «ciencia normal» se consideran esenciales, porque se juzgan reveladores de la naturaleza del objeto de la investigación, en el paradigma schleiermacheriano y en la fase de ciencia normal inspirada en él *corresponden los diálogos platónicos considerados autárquicos y, por tanto,* hechos esenciales, *puesto que se consideran totalmente reveladores del verdadero pensamiento de Platón*. Por consiguiente, se ha procedido a ampliar y a profundizar el conocimiento de los propios diálogos, de su significado y de su autonomía, siguiendo estas líneas fundamentales.

(*a*) En primer lugar, sobre todo en el siglo XIX, se intentó someter a examen la autenticidad de las obras platónicas.

(*b*) En segundo lugar, se intentó establecer la sucesión cronológica de los distintos diálogos.

(*c*) En tercer lugar, se estudió a fondo la forma y la estructura de los mismos, consiguiendo notables y depurados resultados, sobre todo en el siglo XX.

(*d*) Finalmente, se intentó neutralizar, de distintos modos, los hechos que se oponían a las previsiones del paradigma, y especialmente se intentó reducir o incluso eliminar las «anomalías» ofrecidas sobre todo por la *tradición indirecta*, procurando interpretarla como resultado de malentendidos y de adaptaciones de los discípulos de Platón.[48]

48. La postura más significativa, desde el punto de vista epistemoló-

2. *La segunda clase de problemas hermenéuticos abordados en el ámbito del paradigma tradicional*

La segunda clase de problemas de la «ciencia normal» consiste en los distintos intentos de hacer concordar, cada vez con mayor refinamiento, las previsiones del paradigma con los datos; y, en nuestro caso, esto corresponde a las *distintas tentativas hechas para descubrir de manera analítica la* unidad *en los diálogos*.

(*a*) En primer lugar, estos intentos se inspiraron en buena medida en los distintos sistemas teóricos de los estudiosos que abordaron los textos platónicos y, por tanto, han sido introducidos subrepticiamente en los textos en vez de ser extraídos de éstos. Recordemos concretamente la interpretación de Hegel y de los hegelianos, de los neokantianos, de los positivistas, de los existencialistas, de los problematicistas y de muchos otros de distinta orientación, pero de análogas características.

(*b*) O bien, renunciando a una unidad compacta que no es posible hallar en Platón, muchos estudiosos se remitieron a la evolución atribuida a Platón, aunque elevándola al nivel de un auténtico canon hermenéutico. La unidad de las obras platónicas se buscaría en la *parábola evolutiva* de la que sería la expresión; y algunos autores creyeron encontrar justamente en la metamorfosis teórica, que se expresaría en la sucesión de los diálogos, la unidad de la imagen de Platón.

(*c*) Otros investigadores, por último, buscaron la *unidad* expresada por los diálogos más que en ellos mismos en su autor, es decir, en la vida de Platón y, concretamente, en sus intereses políticos; ni siquiera han faltado algunos intentos de interpretación de tipo psicoanalítico y freudiano.

3. *La tercera clase de problemas hermenéuticos abordados en el ámbito del paradigma tradicional*

La tercera clase de problemas que en la fase de «ciencia normal» se refiere a ciertas anomalías que surgen de la aplicación de paradigma a «hechos» a los que anteriormente no se había prestado atención coincide, en nuestro caso, con *los distintos*

gico, en este intento de eliminar la «anomalía» de la tradición indirecta, es la que sostiene con gran habilidad e inteligencia H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 (Nueva York 1962[3]); IDEM, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Ángeles 1945 (1962[2]); este último libro ha sido traducido al italiano por L. FERRERO: *L'enigma dell'Accademia antica*, La Nuova Italia, Florencia 1974.

problemas surgidos del choque del paradigma schleiermacheriano con la tradición indirecta y con los distintos intentos de articular el propio paradigma, de forma que pueda englobar la tradición indirecta procurando salvar al máximo la autarquía de los diálogos.

Por lo general, es precisamente de este grupo de problemas de donde surgen las «anomalías» más significativas, que contribuyen lentamente a hacer desenfocar el paradigma y a provocar su crisis. También en nuestro caso se ha producido precisamente este hecho y, por consiguiente, es necesario que nos detengamos en algunos detalles.

(*a*) Ya en la primera mitad del siglo XIX, es decir, paralelamente a la aparición y a la imposición del paradigma schleiermacheriano, algunos estudiosos llamaron la atención acerca de la «tradición indirecta», y proclamaron la necesidad de tenerla en cuenta para poder entender adecuadamente a Platón. Un filólogo de la talla de Boeckh, precisamente en su recensión de Schleiermacher, señalaba la necesidad de tener en cuenta las «Doctrinas no escritas», puesto que Platón en la Academia explicitaba lo que escribía; Boeckh decía claramente: «[...] en su enseñanza oral Platón pone la cúpula y la clave de bóveda a aquello que en sus escritos no había llevado a su culminación».[49] También Brandis recogía y comentaba los testimonios sobre las doctrinas no escritas de Platón.[50] Y estudiosos como Trendelenburg [51] y Weisse [52] insistieron en la necesidad de tener en cuenta estos testimonios. Se trataba de observaciones de gran valor, destinadas a sacar a la luz *un hecho muy significativo no contemplado en el paradigma de Schleiermacher*, que sólo concedía importancia a los escritos de Platón, y que suscitaban por tanto, aunque muy tímidamente, la necesidad de formular mejor el paradigma.

---

49. A. BOECKH, *Gesammelte kleinere Schriften*, vol. VII, Leipzig 1872, pp. 1-38 (la recensión de la traducción de Schleiermacher había sido publicada en 1808).

50. CH.A. BRANDIS, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, Bonn 1823.

51. F.A. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826.

52. C.H. WEISSE, *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia*, Leipzig 1828. Acerca de estos autores que hemos citado y del significado de sus obras véase lo que dice KRÄMER, *Platone...*, pp. 76-80.

(*b*) La primera articulación del paradigma, muy modesta aún pero enormemente celebrada durante mucho tiempo, la ofreció Zeller, que en su *Filosofia dei Greci* supo imponerla y convertirla en opinión comúnmente aceptada. Las «Doctrinas no escritas» de Platón hay que situarlas *al final de su vida* (en la época de la composición de las *Leyes*) y, por tanto, *no inciden en la comprensión de la mayor parte de las obras de Platón*. Además, según Zeller, los testimonios de estas «Doctrinas no escritas» las entendieron mal y realizaron adaptaciones, por lo que algunas de las cosas que dicen no deben aceptarse como auténticas. Por último, las «Doctrinas no escritas» pierden valor tanto teórico como filosófico no sólo por culpa de esos malentendidos, sino también porque se remontan a la época de la vejez de Platón. Por supuesto, se trata de una articulación muy limitada del paradigma, porque consiste en «eliminar» hábilmente la anomalía o, al menos, aquellos aspectos que podrían provocar la crisis del paradigma.[53]

(*c*) Pero ya a comienzos del siglo XX comenzaban a perfilarse algunas aportaciones que conducían a una articulación mucho más compleja del paradigma. El primero fue L. Robin, que en 1908 presentó un libro que se ha convertido en un clásico, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, en el que se ofrece una sólida interpretación sistemática de los testimonios de Aristóteles de las doctrinas del maestro.[54] El objetivo de Robin era intentar comprender a Platón a través de un examen sistemático de la tradición antigua indirecta. Vale la pena leer la página donde Robin expone su proyecto: «He creído que sería posible saber lo que fue el Platonismo preguntándoselo a los pensadores griegos, y solamente a ellos. No hay duda de que existe, incluso entre ellos, una buena parte de interpretación, puesto que la originalidad crítica de unos y constructiva de otros implica una parte, más o menos considerable, de reflexión personal y libre. Pero en esta interpretación no debemos temer las deformaciones que una inteligencia impregnada de Cartesianismo, de Leibnicianismo o de Kantismo, aumentada además por la influencia de los métodos científicos, impone a las concepciones de un griego del siglo cuarto antes de nuestra era. Si nos dejamos guiar por

53. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 1 (1963[6]), pp. 484 ss.; cf. también pp. 572 ss. y 951.

54. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París 1908 (Hildesheim 1963).

los antiguos, al menos no corremos el riesgo de ver en Platón al profeta de la filosofía moderna. De modo que yo he intentado remontarme a la filosofía platónica estudiándola en Aristóteles y en los Peripatéticos, en la Academia y en los Neoplatónicos. Exponer el Platonismo tal como ellos nos lo muestran, esto es, tal como lo comprendieron y tal como lo aceptan y lo critican; intentar determinar, mediante un estudio interno de sus testimonios, lo que podría haberse añadido por un interés dogmático o polémico; apreciar el valor de esos añadidos o de estas críticas, y distinguir así lo que en los primeros parece ser resultado de exigencias extrínsecas y lo que, en las segundas, o no se ajusta a la doctrina tal como ha sido presentada por el propio adversario, o bien expresa las dificultades que supone liberarse de las influencias que pretende combatir; comparar, por último, los resultados de este estudio con los textos del propio Platón y, por consiguiente, utilizar racionalmente la interpretación directa de las enseñanzas proporcionadas por la tradición seguida por las escuelas griegas: ése es el plan de trabajo que me he propuesto y que espero continuar hasta el final».[55]

Es evidente que si hubiera llevado este plan hasta sus últimas consecuencias no sólo habría conseguido articular el paradigma schleiermacheriano, sino incluso formular un auténtico paradigma alternativo, negando precisamente la autonomía absoluta de los diálogos. Pero Robin no fue mucho más allá de un impresionante examen de los testimonios aristotélicos. De todas las obras platónicas, sólo interpretó de manera sistemática el *Timeo* a la luz de las «Doctrinas no escritas», con unos resultados excelentes.[56] Pero ahí se detuvo. De hecho, eran tiempos aún prematuros para una revolución de este tipo en el ámbito de los estudios platónicos.

En 1917 y en 1924 Julius Stenzel publicó dos obras de repercusión muy considerable, en las que también lleva a cabo una articulación notable del paradigma tradicional.[57] En el volumen de 1924 Stenzel afirmaba claramente que, precisamente profundizando

55. ROBIN, *La théorie...*, pp. 4 s.

56. L. ROBIN, «Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 43 (1918), pp. 177-220; 370-415 (ahora también en L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, edición a cargo de P.M. SCHUHL, París 1942; 1967², pp. 231-336).

57. J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Wroclaw 1917; Leipzig 1931²; Darmstadt 1961³; Idem, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924 (Darmstadt 1959³).

en las relaciones entre la última fase de la filosofía de Platón y la fase paralela de la evolución de Aristóteles, se comprende cómo «el decisivo cambio de rumbo de Aristóteles resulta necesario y fácil»;[58] por lo tanto, destacaba Stenzel, «la imagen tradicional de la evolución platónica *debe ampliarse de forma sustantiva* y se debe deducir un último período de su filosofía».[59] De las obras de los dos filósofos de esta época hay que extraer una fuente precisa; por consiguiente, es preciso someter a discusión todo el resto de la lección platónica *Acerca del Bien* y, por tanto, la teoría de los Principios del Uno y la Díada y la cuestión de las Ideas y de los Números y de su vinculación con los Principios. El resultado de esta articulación del paradigma tradicional fue una relectura de los diálogos dialécticos de Platón desde una perspectiva nueva y fecunda, que los estudiosos más atentos tomaron en la debida consideración.[60]

Hacia finales de la primera mitad del siglo XX, P. Wilpert confirmaba de nuevo por otra vía la fecundidad de esta directriz reconstruyendo dos obras juveniles de Aristóteles sobre la teoría de las Ideas, sacando a la luz los notables frutos obtenidos a partir de las «Doctrinas no escritas» de Platón en estas obras de Aristóteles y consiguiendo un amplio eco entre todos los estudiosos más avispados.[61]

Posteriormente, la reivindicación de la autenticidad de la *Carta VII*, hecha en 1919 por Wilamowitz Moellendorff en su cé-

---

58. STENZEL, *Zahl und Gestalt*..., p. V.

59. *Ibídem*, cursiva nuestra.

60. Téngase en cuenta que STENZEL ofrece una importante rearticulación del paradigma tradicional, introduciendo notables innovaciones en la relectura de los diálogos dialécticos de Platón. No obstante, sus tesis no suscitaron grandes polémicas, precisamente porque mantenían la validez del paradigma tradicional, limitando al Platón tardío las novedades que STENZEL descubría en los diálogos dialécticos.

61. P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona 1949. Acerca de esta obra de WILPERT, debemos repetir lo que hemos dicho en la nota anterior a propósito de los trabajos de STENZEL. Es más, teniendo en cuenta la valoración que hace WILPERT de la tradición indirecta y la recuperación de algunas tesis importantes de las «Doctrinas no escritas» de Platón, habría podido provocar una polémica incluso mayor. En cambio, los estudiosos más atentos examinaron las aportaciones de WILPERT con mucha cautela, debido a que en varias ocasiones WILPERT afirma que dichas doctrinas corresponden al «Platón tardío»; y, por tanto, sus conclusiones pueden incluirse perfectamente en el paradigma tradicional como aportaciones vinculadas a la articulación del propio paradigma.

Entre los estudiosos que de diversas formas han contribuido a una articulación del paradigma tradicional hay tres que merecen ser destacados: D.

lebre monografía sobre Platón,[62] dio lugar a una importante articulación del paradigma tradicional. Eso permitió contemplar una nueva lectura de Platón en clave política (evidentemente, en la compleja dimensión que la política tenía en el mundo espiritual de los griegos). A este propósito escribía Jaeger en 1944 que «[...] reconocer que el hombre que en la *Carta VII* habla de su evolución espiritual y del objetivo de su vida, y desde este punto de vista comienza a revisar y a juzgar su propio pensamiento teórico, es el Platón de la realidad histórica, *es algo de importancia decisiva incluso para la comprensión de toda su obra filosófica*».[63] En efecto, Jaeger sostiene que también ha llegado por su cuenta a una comprensión política de Platón a través de un laborioso análisis de los diálogos, pero reconoce que es precisamente en la *Carta VII* donde ha encontrado la plena confirmación de esa interpretación, y que por tanto el camino emprendido por Wilamowitz es extraordinariamente fecundo.

Ahora bien, la *Carta VII* reservaba una sorpresa aún mayor, que sólo la Escuela de Tubinga supo destacar adecuadamente: y es que en dicha carta Platón revela la esencia de las «Doctrinas no escritas» y, además, explica las razones por las que desea que sigan siendo no escritas. Entender la *Carta VII* (junto con el final del *Fedro*) se convierte, pues, en requisito necesario para

Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; 1953² (esta obra ha sido traducida al italiano por G. Giorgini, con una introducción de E. Berti, Il Mulino, Bolonia 1989); Ph. Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo* (cf. nota 21), y de ese mismo autor existen numerosos artículos recogidos actualmente en: *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim-Nueva York 1976; C.J. de Vogel, numerosos ensayos recogidos en *Philosophia*. Part I: *Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1970, pp. 153-292. En especial el último libro de de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986; reimp. 1988; de esta obra existe traducción al italiano en esta misma colección: *Ripensando Platone e il Platonismo*, trad. de E. Peroli, introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1990. Sobre la interpretación de Platón de De Vogel, véase E. Peroli, «Cornelia de Vogel fra vecchio e nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 81 (1989), pp. 347-392. Se trata de obras que hay que releer con mucha atención; a la luz del nuevo paradigma resultan especialmente interesantes, como ya hemos destacado detalladamente en las introducciones al libro de Merlan y al de De Vogel.

62. U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín 1919 (1959⁵).

63. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. II, Berlín (1954²); traducción italiana de A. Setti, La Nuova Italia, Florencia 1954, p. 138 (cursiva nuestra) (trad. cast. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, FCE de España, Madrid 1981).

comprender las obras de Platón. Pero de este punto volveremos a tratar extensamente más adelante, puesto que este descubrimiento no sólo da lugar a una simple rearticulación del paradigma, sino a una auténtica revolución del mismo.[64]

(*d*) Como sucede a menudo en la evolución de las investigaciones, también surgieron esbozos de un paradigma alternativo frente al paradigma dominante de Schleiermacher, incluso antes de las aportaciones de la Escuela de Tubinga; sin embargo, se trata de contribuciones aisladas, porque se presentan como simples bosquejos.

K.F. Hermann no escribió el segundo volumen de su gran obra sobre Platón, publicada en 1839. Sin embargo, aquel mismo año pronunció una conferencia, publicada diez años más tarde, en la que, sirviéndose precisamente de los autotestimonios de Platón, valoraba las «Doctrinas no escritas» referentes a la teoría de los Principios (el conjunto de la teoría de las Ideas y sus fundamentos), a las que Platón solamente alude en sus obras, y además en sus aplicaciones a problemas referentes al mundo sensible.[65] Especialmente los diálogos de la última época resultan iluminados por las explicitaciones teóricas de las «Doctrinas no escritas». Hermann no desarrolló estas tesis y, por consiguiente, no llegaron a consolidarse, debido también a la postura contraria adoptada por Zeller.[66]

H. Gomperz presentó en un congreso internacional, celebrado en Londres en 1931, un esbozo más consistente aunque condensado en muy pocas páginas.[67] Gomperz reconoce que todo lo que se dice en la *Carta VII* se refiere a las lecciones *Acerca del Bien*, que exponían «el sistema filosófico de Platón», consistente en la deducción de los números y de las ideas y de toda

64. Cf. más adelante, capítulo tercero, pp. 94 ss.

65. K.F. HERMANN, *Ueber Plato's schriftstellerische Motive*, en *Gesammelte Abhandlungen und Beiträge zur classischen Literatur und Altertumskunde*, Gotinga 1849, pp. 281-305; ahora recogido por GAISER en el volumen ya citado (cf. nota 42): *Das Platonbild*, pp. 33-57; para la cita bibliográfica de la obra publicada por Hermann en 1839, véase más adelante p. 125, nota 28.

66. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, pp. 484 s., nota 3.

67. H. GOMPERZ, *Plato's System of Philosophy*, publicado en primer lugar en *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*, Londres 1931, pp. 426-431; reeditado en H. GOMPERZ, *Philosophical Studies*, Boston 1953, pp. 119-124, y en versión alemana (*Platons philosophisches System*) publicado por J. WIPPERN en AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972, pp. 159-165 (hemos seguido la versión alemana y de ella citamos). El pasaje que reproducimos se encuentra en p. 165.

la realidad de los Principios del Uno y la Díada. Gomperz sacaba estas conclusiones: «El sistema filosófico de Platón no se desarrolla explícitamente en los diálogos, sino que solamente se encuentra, al menos a partir de la *República*, detrás de éstos. Este sistema es un sistema de deducción, y precisamente un sistema dualista, puesto que dirige "todas las cosas" a dos factores originarios esencialmente distintos entre sí».

Por último, debemos mencionar la obra de Findlay, *Plato, The Written and Unwritten Doctrines*. La obra se publicó en 1974, es decir, después de que la Escuela de Tubinga hubiera presentado el nuevo paradigma de forma completa y sistemática; no obstante, la obra es muy anterior, de los años veinte, y por esto resulta muy significativa. De hecho, los nuevos paradigmas los recogen a menudo varios investigadores, pero su formulación definitiva se atribuye al que sabe presentar sus novedades, además de como un incremento de las teorías dominantes, como una revolución de las mismas. En cualquier caso, Findlay caracterizó el nuevo paradigma, como demuestran estas afirmaciones: «Mi primera y esencial convicción es que los Diálogos platónicos no son, tomados en sí mismos, esa clase de obra en que puede definirse claramente el punto de vista de cualquiera sobre cualquier tema: apuntan más allá de sí mismos y, si no se va más allá de ellos, no es posible entenderlos. Naturalmente, contienen las intuiciones más profundas de Platón, pero como ocurre con el dios marino Glauco, esas intuiciones necesitan ser liberadas de la extensa crosta de añadidos y de reflejos manierísticos, así como de un gran número de máscaras literarias, históricas, polémicas, y otras semejantes. La sucesión histórica de los diálogos, reconstruida con gran esfuerzo gracias al análisis estilístico, no es ni siquiera un documento claro del desarrollo del pensamiento de Platón. Más bien, lo que hace es documentar, partiendo de la convicción a la que he llegado, la voluntad siempre cambiante de Platón de divulgar ciertos puntos de un programa profundo, conservado durante mucho tiempo, oscuro tanto en su objetivo como en el método, y respecto al cual experimentó sentimientos y mantuvo posturas constantemente cambiantes de confianza y de crítica, de apasionada defensa y de desesperante rechazo, inspiradas todas por las vivas discusiones de la Academia, de las que sólo podemos hacernos una idea muy vaga. Cualquier estudio de Platón que se limite a la letra de los diálogos, tal como lo han intentado muchos doctos intérpretes de los dos últimos siglos, acaba por arrebatar a Platón su dignidad y

su interés filosófico, nos lo presenta como un jugador brillante, pero fundamentalmente frívolo, que se divierte con nociones y con métodos medio elaborados, inconsistentes; y, por tanto, no consigue explicar el sentido perdurable e histórico de Platón como pensador comprometido a fondo, al que debemos una de las visiones del mundo más importantes, más coherentemente elaboradas y más extrordinariamente iluminadoras».[68]

Acabemos retrocediendo en el tiempo, al primer lustro de los años setenta del siglo XIX, y reproduzcamos un pasaje de Nietzsche que, con una agudeza extraordinaria, presenta el germen del nuevo paradigma: «Toda la hipótesis [de Schleiermacher] está en contradicción con la explicación que hallamos en el *Fedro*, y se sostiene mediante una falsa interpretación. En realidad, Platón dice que lo escrito sólo tiene significado para el que ya sabe, como un recordatorio para la memoria. Por eso, el escrito más perfecto debe imitar la forma de la enseñanza oral: precisamente con objeto de recordar el modo como el que conoce ha llegado a ser conocedor. Lo escrito debe ser "un tesoro para suscitar el recuerdo" de quien escribe y de sus compañeros filósofos. En cambio, para Schleiermacher lo escrito debe ser el medio, que es *el mejor en segundo grado, para conducir a la sabiduría al que no sabe*. El conjunto de los escritos tiene pues una finalidad propia general de enseñanza y de educación. Pero, según Platón, en general el escrito *no tiene una finalidad de enseñanza y de educación, sino solamente la finalidad de suscitar el recuerdo de quien ya está educado y posee conocimiento*. La explicación del pasaje del *Fedro* presupone la existencia de la Academia, y los escritos son medios para suscitar el recuerdo de quienes son miembros de la Academia».[69]

Nietzsche no habría podido decir más ni mejor. Antes de abordar el nuevo paradigma, resumamos en un cuadro sinóptico cuanto acabamos de afirmar.

68. J.N. FINDLAY, *Plato. The Written and Undwritten Doctrines*, Londres-Nueva York 1974, pp. IX s. Ahora traducido también al italiano, nº 36 de esta colección: *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*. Introducción y traducción de los testimonios antiguos sobre las doctrinas no escritas de G. Reale. Traducción del texto inglés de R. Davies. Bibliografía de las obras de Findlay de M. Marchetto, Vita e Pensiero, Milán 1994.

69. F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke. Vierter Band: Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876*, Múnich, p. 370. Nietzsche critica también otras tesis de Schleiermacher, pero es precisamente la crítica de este punto la que demuestra su extraordinaria comprensión del problema de fondo.

Las investigaciones platónicas que caracterizan la fase de la «ciencia normal» creada por el paradigma schleiermacheriano se desarrollaron de forma sistemática atendiendo a las siguientes tres clases de problemas

(1) problemas que afectan a la extensión, profundización y articulación del conocimiento de los diálogos platónicos considerados como básicamente autárquicos, con profundizaciones en los siguientes problemas específicos
- (*a*) autenticidad de los diálogos;
- (*b*) sucesión y cronología de los diálogos;
- (*c*) forma y estructura de los diálogos;
- (*d*) intentos de eliminar los hechos que se oponen (eliminación de la tradición indirecta, que se opone a la supuesta autarquía de los diálogos);

(2) problemas filosóficos específicos planteados por el paradigma: intentos de incrementar el acuerdo entre la autonomía de los diálogos y la interpretación de su «unidad», esto es
- (*a*) introducción de distintos criterios con objeto de poder reconstruir la unidad del pensamiento platónico expresado por los diálogos o, en todo caso, un hilo conductor para leerlos;
- (*b*) intentos de adoptar como canon hermenéutico la reconstrucción de la *evolución* del pensamiento de Platón;
- (*c*) referencias a componentes ajenos a la filosofía (políticos, biográficos, psicoanalíticos) para explicar los diálogos;

(3) discusión de problemas con los que se intentaba articular el paradigma schleiermacheriano, a fin de poder absorber en él la tradición indirecta, esto es
- (*a*) primeras referencias a las «Doctrinas no escritas»;
- (*b*) intentos de hacer coincidir las «Doctrinas no escritas» con la «senilidad» de Platón;
- (*c*) recuperación del valor filosófico de las «Doctrinas no escritas», e intentos de relacionarlas con los diálogos dialécticos (y consiguiente debilitamiento del paradigma);
- (*d*) primeros intentos, aún inciertos, de esbozar un paradigma alternativo.

V. LA FUERZA REVOLUCIONARIA DEL NUEVO PARADIGMA Y LA FASE DE «CIENCIA EXTRAORDINARIA» QUE SE INICIA

El cuadro que acabamos de presentar podría dar la impresión de que una formulación científica y sistemática del nuevo paradigma implica por sí misma la debida atención y acogida por parte de los estudiosos. En realidad, no es así. Como ha demostrado perfectamente Kuhn, normalmente esto no ocurre. Los nuevos paradigmas, precisamente por su poder revolucionario, suscitan las más vivas reacciones y resistencias. Escribe Kuhn: «*La historia muestra que el camino hacia un consenso firme de investigación es extraordinariamente arduo*».[70]

Ya hemos hablado antes de las distintas implicaciones de carácter psicológico y sociológico de las revoluciones científicas, y dispondremos aquí de abundante material para comprobarlo. Pero ahora conviene que nos detengamos en otro punto, es decir, en la configuración *revolucionaria* del paradigma propuesto por la Escuela de Tubinga y, por consiguiente, en las posturas que necesariamente han tenido que adoptar los investigadores.

En primer lugar, resumiremos en un cuadro sinóptico de qué forma el nuevo paradigma da un vuelco a los ejes sobre los que se sostenía el paradigma tradicional.

Los fundamentos del paradigma tradicional	*Los fundamentos del nuevo paradigma alternativo*
(*a*) Los escritos platónicos son del todo o en gran parte autárquicos.	(*a*) Los escritos platónicos no son autárquicos ni en todo ni en parte.
(*b*) De los escritos se deduce una unidad de sistema filosófico (o al menos de carácter psicológico, político o genético).	(*b*) De los escritos no se deduce una unidad, porque ésta se encuentra detrás, en la dimensión de la oralidad dialéctica.
(*c*) La tradición indirecta no tiene un valor determinante, o lo tiene sólo parcialmente.	(*c*) La tradición indirecta, que nos transmite las doctrinas no escritas, ofrece la clave para una relectura unitaria y sistemática de los escritos de Platón en su conjunto.

70. KUHN, *La estructura*..., p. 40 (cursiva nuestra).

De modo que el nuevo paradigma alternativo, sobre la base de los cánones epistemológicos que antes hemos expuesto,[71] implica lo siguiente.

(1) En primer lugar, subvierte los puntos sólidos del paradigma tradicional y, por tanto, lleva a cabo una «revolución».

(2) En segundo lugar, supone exactamente (utilizando una metáfora de Butterfield y Kuhn) darle la vuelta al bastón y asirlo por el otro extremo, puesto que «se maneja un sistema de datos que ya se habían manejado antes», es decir, la tradición indirecta y la directa, pero situándolos «en un nuevo sistema de relaciones recíprocas y dándoles una estructura diferente», y concretamente *partiendo de lo* no escrito *más que de los escritos, con todas las consecuencias que se derivan*.[72]

(3) Utilizando otra metáfora, el nuevo paradigma implica una «reorientación gestáltica» estructural, es decir, un cambio de la figura (*Gestalt*) según la cual se ven los datos. De ser un simple apéndice (más o menos importante), las «Doctrinas no escritas» transmitidas por la tradición indirecta *pasan a convertirse en el armazón y el eje de sustentación de los diálogos*.[73]

(4) Finalmente, utilizando una última metáfora, el nuevo paradigma produce un efecto análogo al que producen los lentes inversores, que hacen que los objetos se vean al revés y, por tanto, crean una sensación de desconcierto. El nuevo paradigma, en efecto, *hace que se vean al revés las relaciones con que el paradigma tradicional presentaba el vínculo entre los escritos y las* «Doctrinas no escritas», con las consecuencias fácilmente imaginables.[74]

La fase que inauguró el nuevo paradigma es, pues, la que Kuhn llama de «ciencia extraordinaria», con todas las consecuencias que hemos explicado antes: actualmente, el estudioso de Platón se encuentra con que tiene que optar por una nueva estructura paradigmática de la investigación, porque las articulaciones que se han practicado en el viejo paradigma lo han desenfocado, y las defensas a ultranza que todavía se intentan ya no logran el efecto deseado.

Es inútil extenderse ahora en estos temas. Sólo queremos

71. Cf. capítulo primero, *passim*.
72. Cf. pp. 21 s.
73. Cf. p. 22.
74. Cf. pp. 22 s.

destacar un punto concreto. La Escuela de Tubinga no ha llevado a cabo una confrontación sistemática de su propia interpretación con la compleja teoría epistemológica de Kuhn.

Y ésta es una de las principales aportaciones, nuestra y de nuestros alumnos, que fue perfectamente aceptada tanto por Gaiser [75] como por Krämer. Pero, al menos en una ocasión, el propio Krämer ya había implicado a Kuhn en la cuestión, escribiendo textualmente: «Un cambio de paradigma en la ciencia depende a menudo, como sabemos a partir de Th. S. Kuhn, de causas eventuales y de factores extracientíficos. En las investigaciones en torno a Platón, por el momento, existen aún fuerzas antagonistas y dificultades que se oponen a la superación definitiva de la teoría de Schleiermacher. Sin embargo, la corriente de los investigadores que se han dedicado a la recuperación y a la subsunción de la tradición indirecta posee argumentos de peso que justifican un cambio de paradigma, esto es: la mayor capacidad de clarificación y, en general, la mayor fecundidad que el nuevo paradigma puede aportar a la investigación platónica, así como, en términos más amplios, a la historia de la filosofía antigua».[76]

En sus últimas obras, Krämer ha aceptado explícitamente y ha reafirmado el planteamiento epistemológico propuesto por nosotros.[77] Más tarde, Szlezák introdujo el término «paradigma» en el título mismo de la edición italiana de su libro sobre Platón.[78] Y en general puede decirse que el uso de ese término, en el sentido que aquí le hemos dado, está extendiéndose cada vez más.

En efecto, la mayor clarificación que aporta el nuevo paradigma *se refiere precisamente a la posibilidad de reconstruir un*

75. Véase el *Epílogo*, *passim*.

76. KRÄMER, *Platone*..., p. 134.

77. Véase lo que dice Krämer en: «Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 78 (1986), pp. 341 ss. (reproducido en el apéndice del presente volumen); véanse también de Krämer: *La nuova immagine di Platone*, Nápoles 1986; «Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62 (1988), pp. 583-621 (en especial pp. 583-585).

78. La obra de TH. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlín 1985, en italiano lleva por título: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introducción y traducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1988; 1989²; 1992³.

sistema *(entendido en sentido amplio y dinámico), es decir, de captar la unidad del pensamiento de Platón, no ya remitiéndose a perspectivas teóricas ajenas al platonismo, y mucho menos a ideologías políticas o al psicoanálisis, sino a una tradición que se remonta a la palabra directa de Platón, es decir, a la dimensión de la oralidad dialéctica a la que el filósofo confió su mensaje último.*

La fecundidad del nuevo paradigma consiste en su capacidad de demostrar que lo «no escrito» es capaz de ser de gran «ayuda» para aclarar los puntos clave de los diálogos más importantes, que durante mucho tiempo han resultado ser oscuros o muy problemáticos.

Además, Szlezák ha demostrado que el nuevo paradigma permite una nueva lectura no sólo de ciertos pasajes de algunos diálogos, sino de todos los diálogos, desde una nueva óptica realmente estimulante y muy fecunda.[79]

También es muy importante la aportación del nuevo paradigma para reconstruir con mayor precisión la historia del pensamiento antiguo, especialmente para comprender una buena parte de la *Metafísica* aristotélica, que se vuelve mucho más inteligible;[80] por no hablar, por supuesto, del desarrollo del Neoplatonismo, cuya *henología* hunde precisamente sus raíces en el Platón no escrito.[81] (Como ya hemos destacado anteriormente, podría decirse con una cierta seguridad que sin la problemática del Uno, que era precisamente el punto central de las «Doctrinas no escritas», el neoplatonismo no habría podido nacer).

En la presente obra trataremos sobre todo de la reconstrucción de la *unidad de fondo* del pensamiento platónico y de la

79. Szlezák demuestra que la «ayuda a lo escrito» constituye incluso la verdadera base para la comprensión de las obras platónicas en general, a diferentes niveles, como precisaremos más adelante.

80. Básicamente se comprueba la veracidad de lo que W. JAEGER decía en una obra de juventud: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín 1912, pp. 140 ss., es decir, que la filosofía de Platón que contempla Aristóteles es precisamente la de la enseñanza oral. En efecto, *sólo* desde esta perspectiva es posible sacar el mayor provecho de *todos* los pasajes donde Aristóteles expone y discute teoréticamente a Platón. Desgraciadamente, JAEGER no desarrolló a fondo esta intuición exacta, sino que exploró nuevas vías.

81. Véase, por ejemplo, nuestro ensayo: *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, publicado en: PROCLO, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milán 1985, pp. I-CCXXXIII, en especial pp. LXXVI s., XCII ss., CII ss. Véanse también las obras de MERLAN y de DE VOGEL, antes citadas en la nota 61.

nueva lectura de la metafísica de los principales diálogos a la luz de este paradigma.

Pero antes debemos trazar un amplio cuadro de la estructura general del nuevo paradigma alternativo (del que hasta ahora sólo hemos señalado algunos rasgos esenciales) y documentar además sus fundamentos históricos;[82] finalmente, debemos poner de relieve en qué consisten sus notables capacidades hermenéuticas.[83]

82. Cf. capítulos tercero y cuarto, pp. 75-134.

83. Cf. cuanto decimos y documentamos de forma precisa sobre todo en la tercera y cuarta parte, *passim*.

Capítulo tercero

Los «autotestimonios» de Platón y los testimonios de sus discípulos como fundamentos del nuevo paradigma

I. La negación de la autonomía de los escritos hecha por Platón en los «autotestimonios» del «Fedro»

El paradigma sobre el que se sostiene la mayor parte de los estudios tradicionales sobre Platón y su tesis básica de la autonomía de las obras platónicas, además de la pretensión de monopolio alegada a favor de éstos, se hacen añicos, si se parte de un atento y correcto análisis de los «autotestimonios» que el propio Platón nos ha dejado no sólo en el *Fedro*, sino también en la *Carta VII*, cuya autenticidad se considera indiscutible ya desde principios del siglo XX.

En efecto, en estos «autotestimonios» Platón nos dice con bastante claridad y *por escrito* qué piensa en general *de los escritos* y, más concretamente, *qué es lo que no pueden comunicar al lector, tanto desde el punto de vista del método como del contenido*.

Las discusiones en torno a los «autotestimonios» del *Fedro*, que empezaron ya con Schleiermacher, y en torno a los «autotestimonios» de la *Carta VII* a lo largo del siglo XX, han sido muy numerosas, y con razón. En efecto, dado que en estos «autotestimonios» *por escrito se niega precisamente la autarquía y la autonomía de los escritos*, el paradigma presentado por Schleiermacher, que sostenía precisamente lo contrario, es decir, *la autonomía y la autarquía de los escritos platónicos*, topaba con un «contraejemplo», es decir, con una «anomalía» de tal alcance que comprometía la credibilidad del propio paradigma. Por esta razón, se intentó por diversos medios interpretar estos «autotestimonios» de forma que pudieran incluirse en el marco general, reduciendo o ampliando las palabras de Platón a fin hacerlas coincidir con el paradigma.

Utilizando la terminología de los epistemólogos, podríamos decir que, precisamente por las razones que hemos indicado, esta importante «anomalía» ha sido en cierto sentido «rehecha», y en algunos aspectos «artificiosamente elaborada» con gran ingenio y habilidad. Sin embargo, el debilitamiento general del paradigma tradicional del que hablamos en el capítulo anterior permite que hoy resurjan los «autotestimonios» en toda su grandeza y que se perciba plenamente su poder avasallador frente a las convicciones del pasado. Por consiguiente, los «autotestimonios» pasan a ser el «hecho» fundamental en el que se apoya el nuevo paradigma alternativo, y se imponen como punto de referencia esencial e irrenunciable para la comprensión de Platón.

Empecemos por los «autotestimonios» del *Fedro*, y examinémoslos detalladamente, dada su gran importancia.[1] Platón elabora un discurso bastante preciso y compacto, que se puede dividir en seis momentos conceptuales sucesivos, perfectamente articulados. (1) La escritura no aumenta la sabiduría de los hombres, sino que aumenta la apariencia del saber (o sea, la opinión); además, no refuerza la memoria, sino que ofrece tan sólo medios para «suscitar el recuerdo» de *cosas que ya se saben*. (2) Lo escrito es inanimado, y no es capaz de comunicar de modo activo; además, no puede ayudarse a sí mismo ni defenderse por sí solo de las críticas, sino que necesita siempre la intervención activa de su autor. (3) Mucho mejor y mucho más convincente que el discurso escrito es, en cambio, *el discurso vivo y animado que se mantiene en la dimensión oral y mediante la ciencia se imprime en el alma del que aprende*; el discurso escrito es como una imagen, es decir, una copia del que se realiza

1. Sobre este tema véase en especial: H. KRÄMER, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, en *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, de H.G. GADAMER, K. GAISER, H. GUNDERT, H.J. KRÄMER, H. KUHN, introducción de H. G. GADAMER y W. SCHADEWALDT, Heidelberg 1968, pp. 106-150 (especialmente, pp. 125 ss.); y sobre todo KRÄMER, *Platone...*, pp. 36-50; TH.A. SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 53-72. Véase también: K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Nápoles 1984, pp. 77-101. Una excelente comparación de la crítica platónica de la escritura con la situación histórico-cultural nos la ofrece M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlín-Nueva York 1987, publicado también en italiano en esta misma colección: *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, traducción de C. MAZZARELLI, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1991.

en la dimensión de la oralidad. (4) La escritura implica una buena parte de «juego», mientras que la oralidad implica una notable «seriedad»; y por muy hermoso que pueda ser ese juego en ciertos escritos, mucho más hermoso resulta el compromiso que la oralidad dialéctica exige acerca de los mismos temas de que tratan los escritos, y mucho más válidos son los resultados que consigue. (5) Lograr que lo escrito sea una obra bien hecha implica un conocimiento de la verdad dialécticamente fundamentado y, al mismo tiempo, un conocimiento del alma de aquel a quien va dirigido, por consiguiente, implica una estructuración del discurso (que deberá ser simple o complejo según la capacidad de recibirlo que tiene el alma a quien va dirigido); sin embargo, el escritor debe ser perfectamente consciente de que en lo escrito no puede haber mucha solidez y claridad, precisamente porque hay en él buena parte de juego; lo escrito no puede enseñar ni hacer aprender de manera adecuada, sino que tan sólo puede ayudar a suscitar el recuerdo de *cosas que ya se saben*, porque se han aprendido por otras vías. En efecto, sólo la oralidad dialéctica posee claridad, perfección y seriedad. (6) Escritor y filósofo es aquel que ha compuesto obras sabiendo qué es la verdad y, por tanto, es capaz de auxiliarlas y defenderlas cuando es preciso, y de demostrar en qué sentido las cosas escritas son de «menor valor» que otras cosas de «mayor valor» que posee, pero que no ha depositado ni tiene intención de depositar en los escritos, *porque las reserva exclusivamente para la oralidad*.

Teniendo en cuenta la enorme importancia de estas seis tesis, procederemos a realizar un examen detallado de cada una de ellas.

1. *La escritura no aumenta ni la sabiduría ni la memoria de los hombres* [2]

La primera tesis de este extenso discurso se introduce con el célebre relato de una historia ambientada en Egipto, que cuenta los descubrimientos hechos por el dios Theuth y ofrecidos al rey Thamus, que habitaba en una gran ciudad del Nilo (la Tebas egipcia). Theuth, tras haber descubierto muchas artes –la aritmética, la geometría, la astronomía, el juego de damas y de los dados y, especialmente, la *escritura*– se las presentó al rey Tha-

2. *Fedro*, 274 B - 275 D.

mus afirmando que era preciso enseñárselas a los egipcios porque les serían de gran utilidad. Y, concretamente, para ilustrar *la utilidad de la escritura*, Theuth afirmó lo siguiente:

> «Este conocimiento, ¡oh rey!» dijo Theuth «hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un remedio de la memoria y de la sabiduría».[3]

Pero veamos la respuesta del rey Thamus, que expresa la primera postura de Platón frente al problema y, concretamente, frente a las relaciones (*a*) escritura-sabiduría y (*b*) escritura-memoria.

(a) La escritura, más que la verdad y por tanto más que la sabiduría, es capaz de procurar la *apariencia de sabiduría*, es decir, la *opinión*, porque en la escritura falta la enseñanza, que sigue siendo una prerrogativa específica de la oralidad. La escritura ofrece muchas cosas al lector que, de este modo, cree que ha llegado a conocer muchas cosas, cuando en realidad a través de la escritura sólo las recibe como mera opinión y, por tanto, sin saberlas realmente, *porque en la escritura falta precisamente el verdadero instrumento de comunicación del saber que es la enseñanza*.

Lo escrito, por tanto, corre el riesgo de producir no sabios, es decir, auténticos portadores de ciencia, sino simples «doxósofos», es decir, meros «portadores de opinión», carentes de verdadero conocimiento.

(a) Veamos, pues, las conclusiones que saca Platón sobre las relaciones entre la escritura y la memoria.

> Fedro: –Tienes razón al reprenderme, y pienso que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.
>
> Sócrates: –Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad, y en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas *son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura*.
>
> Fedro: –Exactamente.[4]

3. *Fedro*, 274 E 4-7. Traducción castellana de E. Lledó Íñigo: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1986. **"Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα," ἔφη ὁ Θεύθ, "σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὑρέθη."**

4. *Fedro*, 275 C 3 - D 3:

Obsérvese la precisión hermenéutica de extraordinaria importancia: lo escrito sólo hace recordar a *quien sabe* ya las cosas de que trata, por haberlas aprendido a través de la oralidad.

2. *Lo escrito es incapaz de ayudarse a sí mismo y de defenderse por sí solo, y tiene necesidad de la intervención de su autor* [5]

Más adelante se profundiza en el alcance limitado de la capacidad comunicativa del saber, que es característico de lo escrito.

(*a*) La escritura se asemeja a la pintura. De hecho, las imágenes de la pintura parecen vivas, pero en realidad carecen de vida, permanecen recluidas en el silencio y no son capaces de responder a ninguna cuestión que se les plantee. Y precisamente esto es lo que ocurre también con los discursos escritos: si se quiere profundizar en ellos, no saben hacer otra cosa que repetir-siempre-el-mismo-discurso.

(*b*) Pero a los escritos les ocurre algo aún peor que a la pintura. Los escritos circulan por todas partes, de modo que tanto van a parar a manos de quienes son competentes en aquella materia de que tratan, y poseen pues una adecuada capacidad para enfrentarse con ellos, como de quienes no tienen capacidad ni interés adecuados para esas cosas. Por tanto, lo escrito no es capaz de discernir ni de elegir con quiénes es conveniente hablar y con quiénes no lo es.

(*c*) Pero aún hay más. Lo escrito por sí solo no es capaz de defenderse de quienes lo critican y ofenden: siempre necesita el auxilio o la ayuda del que lo ha escrito, porque es incapaz de proporcionarse a sí mismo esta ayuda

Y con esto se plantea ya una condición de base realmente esencial para entender lo escrito: en efecto, lo escrito necesita la

ΦΑΙ. Ὀρθῶς ἐπέπληξας, καί μοι δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ἥπερ ὁ Θηβαῖος λέγει.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Ὀρθότατα.

5. *Fedro*, 275 D -E.

«ayuda» de su autor y, por tanto, depende estructuralmente de la oralidad; y la oralidad no se limita a repetir simplemente las mismas cosas que repite lo escrito, sino que va más allá de lo escrito.

Veamos el texto de Platón:

> Sócrates: –Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, *necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas*.
>
> Fedro: –Muy exacto es todo lo que has dicho.[6]

3. *Las razones de la superioridad de la oralidad sobre lo escrito*[7]

Respecto al discurso escrito, el discurso oral, aun siendo hermano legítimo de aquél, resulta «mejor y más poderoso», y precisamente por esto es capaz de hacer lo que el escrito no puede hacer.

(*a*) Mientras que el discurso escrito carece de vida y es inerte, el discurso oral es «vivo y animado»; el escrito es, pues, como

6. *Fedro*, 275 D 4 - E 6:

ΣΩ. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὕτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς **τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ.**

ΦΑΙ. Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται.

7. *Fedro*, 276 A.

una *imagen* o una *copia* del oral y, por consiguiente, resulta inferior al modelo originario.

(*b*) Además, mientras el discurso escrito se fija en un rollo de papel, es decir, en una cosa externa, el discurso oral *se escribe en el alma misma* de quien aprende mediante la ciencia y el procedimiento que ésta exige; y precisamente por este contacto directo que mantiene con el alma de quien aprende, sabe muy bien con quién conviene hablar y con quién, en cambio, conviene no hablar; y actúa en consecuencia.

(*c*) Finalmente, el discurso oral es capaz de *defenderse*, obviamente porque va mucho más allá de la única posibilidad que tiene el escrito (que, como hemos visto antes, sólo puede repetir constantemente la misma cosa), puesto que es un discurso hecho de viva voz por «el que sabe». Platón nos dirá al final de qué modo el discurso del «que sabe» es capaz de socorrer al escrito. Como veremos inmediatamente, estas razones tienen que ver, además de con las reglas metodológicas de la enseñanza oral, con *el contenido mismo de los discursos*. Pero de esto hablaremos más adelante.

Veamos el texto de Platón que hemos comentado:

> Sócrates: –Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?
>
> Fedro: –¿A cuál te refieres, y cómo dices que nace?
>
> Sócrates: –Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.
>
> Fedro: –¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?
>
> Sócrates: –Sin duda.[8]

8. *Fedro*, 276 A 1 - B 1:

ΣΩ. Τί δ'; ἄλλον ὁρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;

ΣΩ. Ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

ΦΑΙ. Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως.

ΣΩ. Παντάπασι μὲν οὖν.

4. *El* «juego» *de lo escrito y la* «seriedad» *de la oralidad* [9]

Para aclarar después la diferente consistencia y alcance de la escritura y de la oralidad dialéctica, Platón recurre a un nuevo y significativo ejemplo. Con ocasión de la fiesta de Adonis (que tenía lugar en pleno verano), los griegos solían cultivar en conchas y en pequeñas vasijas los llamados «jardines de Adonis», sembrando algunas semillas que, gracias al calor del verano y al ambiente artificial, crecían en apenas ocho días; pero no podían dar fruto y morían rápidamente (simbolizando con ello la prematura muerte del propio Adonis).

Pues bien, el agricultor sensato (*a*) cuando siembra las semillas que le interesan y desea que produzcan fruto no lo hará en los «jardines de Adonis»; o si lo hace, es tan sólo o sobre todo *por juego y por motivo de la fiesta*. (*b*) Por el contrario, las semillas que le interesan *de verdad* se preocupa de sembrarlas *en un lugar idóneo*, siguiendo las *reglas del arte de la agricultura* y contentándose con que las semillas den su fruto, no en *ocho días* como en los «jardines de Adonis», sino en *ocho meses*.

La diferencia que existe (*a*) entre el agricultor que siembra *por juego* en los «jardines de Adonis» para conseguir una germinación y crecimiento rápidos de las semillas y (*b*) el agricultor que siembra en cambio con seriedad en los lugares adecuados, con los procedimientos convenientes y respetando los plazos necesarios, equivale exactamente, por analogía, a la diferencia que existe entre quien posee la ciencia y (*a*) la fija en el discurso escrito, o bien (*b*) la confía a la oralidad, haciendo uso del arte de la dialéctica, según los modos y tiempos que exige.

(*a*) En efecto, quien posee la ciencia no puede obrar con «seriedad» fijando con tinta y con el cálamo en rollos de papel *las cosas que le importan*; precisamente, porque los escritos, como sabemos, no son capaces de *defender* sus contenidos, ni son capaces de *comunicar la verdad* de manera conveniente (porque ésta es una prerrogativa de la enseñanza oral).

Por consiguiente, quien posee la ciencia, cuando escribe, escribe «por juego». Y ese «juego» lo hace, además de para divertirse viendo crecer rápidamente las cosas que pone por escrito, también por motivos *rememorativos*, es decir, *para poder suscitar el recuerdo de las cosas para sí mismo, una vez haya llegado a la vejez, y para quienes siguen sus pasos*, y para poner así reme-

9. *Fedro*, 276 B - 277 A.

dio al olvido. Y mientras los demás se entregan a otros juegos (festines y similares), el que escribe se divierte, en cambio, con estos *nobles juegos*.

(*b*) La escritura es, pues, un *juego* «muy bello», mucho más digno que los *otros juegos*, que no valen nada. Pero el arte de la dialéctica en la dimensión de la oralidad es aún *mucho más bello*, y precisamente hay en él el compromiso de «seriedad», precisamente porque (tal como hace el agricultor cuando siembra con sensatez) *los discursos se siembran y plantan con un compromiso de seriedad en el alma adecuada* (es decir, no en lugares artificiales, como son los rollos de papel, sino en el lugar adecuado, que es precisamente el alma), *y siguiendo las reglas convenientes y necesarias para enseñar, es decir, para comunicar la ciencia*. Estos discursos confiados en la dimensión de la oralidad son capaces de *socorrerse a sí mismos* y saben dar sus *frutos efectivos*: en efecto, hacen germinar otros discursos en las almas de otros hombres y, de este modo, la semilla se torna inmortal y hace verdaderamente feliz a quien la posee en esa dimensión.

Pero aún hay más.

(*c*) Platón no sólo dice esto en términos generales, *sino también refiriéndose concretamente a sí mismo*, con algunas alusiones a su obra más importante, es decir, a la *República*.[10]

Este diálogo parte de la temática básica que es la de la justicia,[11] para llegar al punto culminante de la Idea del Bien.[12] Platón trata especialmente de lo *justo*, de lo *bello* y del *bien*, y lo hace estableciendo estrechas vinculaciones en varios puntos.[13] Además, en dos pasajes de la *República*,[14] Platón llama a su propio discurso: μυθολογεῖν, en el sentido amplio de «narrar» o

10. Véase el ensayo de W. LUTHER: «Die Schwäche des geschriebenen Logos», *Gymnasium*, 68 (1961), pp. 526-548, espec. pp. 536 s.

11. Desde el libro I y luego *passim*. No hace falta recordar que la tradición antigua había puesto al diálogo el subtítulo *De la justicia*.

12. Sobre todo en los libros centrales VI y VII.

13. Por otra parte, el nexo entre los tres conceptos es estructural: lo Bello es una forma de explicarse del Bien; y también la justicia es una forma de explicarse del Bien, en cuanto que es una manera de hacer prevalecer el orden sobre el desorden y, por tanto, de imprimir unidad a la multiplicidad. Pero sobre esto insisteremos muchas veces de forma detallada.

14. *República*, II, 376 D 9 - E 4; VI, 501 E 2-5. Traducción castellana de C. Eggers Lan: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1986.

«contar»,[15] y por tanto *no ajustado con exactitud a un procedimiento de carácter estrictamente dialéctico*.

Pues bien, el pasaje del *Fedro* que estamos comentando habla precisamente del que tiene el conocimiento «de las cosas justas, bellas y buenas»,[16] y dice expresamente que, cuando escribe, lo hace «mitologizando» (!),[17] es decir, narrando o componiendo historias sobre la «justicia» y las otras cosas relacionadas con ella, mientras que en la dimensión de la oralidad hace uso del *arte dialéctico*, es decir, como se afirma más adelante,[18] *escribe en el alma los discursos sobre las cosas justas, bellas y buenas*.[19]

Así pues, la calificación que a Platón le merece su propia obra capital es evidente: sigue el procedimiento de «mitologizar» (en sentido amplio) acerca de lo justo, lo bello y lo bueno, en la medida en que no escribe en el alma de aquel a quien va dirigido lo que se refiere a lo justo, lo bello y el bien con arte dialéc-

15. Obsérvese que en el primero de los pasajes citados en la nota anterior, Platón dice que quiere hablar ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθογοῦντες (376 D 9) precisamente de la crianza y de la educación de los jóvenes. En el segundo pasaje, en la línea 501 E 4, *todo el tratamiento del Estado ideal que está desarrollando*, es decir, el cuadro mismo de la *República* que está esbozando, se denomina del siguiente modo: ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ. Así pues, *expressis verbis* Platón dice que su tratado de la *República* es un μυθολογεῖν. Recuérdese también que esas mismas doctrinas teóricas que contienen los puntos clave de la obra (y, por tanto, del pensamiento de Platón, tal como lo expone por escrito) se presentan como *imágenes*, que precisamente como tales se han hecho muy famosas: la Idea del Bien se representa con la imagen del Sol; el tratamiento jerárquico de lo real se expresa con la imagen de la línea y de sus particiones; la consecución del sentido del vivir filosófico en la nueva dimensión se representa con el mito de la caverna; los destinos escatológicos del alma se representan con el mito de Er. Véase al respecto, G. REALE, *L' «henologia» nella «Reppublica» di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze*, en AA.VV., *L'Uno e i Molti*, edición a cargo de V. MELCHIORRE, Milán 1990, pp. 113-153, especialmente pp. 121-126.

16. Cf. *Fedro*, 276 C 1-9; 276 E 1 - 277 A 4.

17. Obsérvese cómo *Fedro*, 276 E 1-3, relaciona estrechamente «juego» con «mito» y confirma pues la ecuación escrito = juego = mito: **παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν... τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι** [*scil.* **περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν**, cfr. 276 C 3, pasaje reproducido en la nota 21, y 278 A 3 s., pasaje reproducido en la nota 20]: **μυθολογοῦντα.**

18. *Fedro*, 276 E 4 ss.

19. El concepto de *escribir en el alma*, además de en *Fedro*, 276 E 4 s., aparece en 278 A 3 *s.*: **καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν...**

tico, porque esto sólo puede hacerse en sentido pleno en la dimensión de la oralidad dialéctica.[20] Lo que –téngase bien en cuenta– no significa en modo alguno que Platón niegue valor a su obra y a su principal escrito por el hecho de considerarlo «juego» y «mito» (narración, exposición); en efecto, en el mismo *Fedro* califica este «juego» de «muy bello», en el sentido que antes hemos precisado; lo que hace Platón es redimensionar el alcance y el valor de su obra escrita *en relación con la oralidad dialéctica*, que se impone como «seriedad» y como una cosa que es «mucho más bella» que lo escrito, por las razones que antes hemos explicado.

De todo ello se deriva, a modo de conclusión, que Platón *juzgaba «muy hermosa» su obra capital*; pero estaba profundamente convencido de que *su compromiso con la dimensión de la oralidad dialéctica* (es decir, con la enseñanza que impartía en la Academia) *era su verdadero compromiso de «seriedad» y que era «mucho más hermoso»*, por las razones que ya conocemos bien.

El siguiente esquema presenta de forma sinóptica estos complejos conceptos y sus vinculaciones:

La escritura	*La oralidad*
(1) es un juego	(1) implica la mayor seriedad
(2) es «mitologizar»	(2) implica el arte dialéctico
(3) sin embargo (si sigue las reglas adecuadas) es muy hermosa	(3) es mucho más hermosa que la escritura

20. Platón en *Fedro*, 278 A 1-5, pone su obra principal entre los escritos mejores que son «medios capaces de suscitar el recuerdo en aquellos que ya saben» **(εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι)**, pero que, precisamente porque está escrito en el papel y no directamente en las almas, con los medios y en los momentos adecuados, no puede tener *claridad*, *perfección* y *seriedad*, ya que considera que estas características sólo son propias de los discursos orales: **ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἄξιον σπουδῆς**. Cf. también *Fedro*, 277 D 10 - E 3.

Leamos ahora entero este texto fundamental:[21]

Sócrates: –[...] Pero dime ahora esto. ¿Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? Más bien, aquéllas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró.

Fedro: –Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresarte; en un caso obraría en serio, en otro de manera muy diferente.

Sócrates: –¿Y el que posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a sus propias simientes?

Fedro: –De ningún modo.

Sócrates: –Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua, negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no *pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad*.

Fedro: –Al menos, no es probable.

Sócrates: –No lo es, en efecto. Más bien, los jardines de las letras, según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora *recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas*. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y de todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que me refería.

Fedro: –Un juego extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

Sócrates: –Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, *haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mis-*

---

21. *Fedro*, 276 B 1 - 277 A 5: **ΣΩ. [...] τόδε δή μοι εἰπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα**

mas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.

Fedro: –Esto que dices es todavía mucho más hermoso.

5. *La claridad y la perfección pertenecen a la oralidad y no a la escritura* [22]

Una vez precisado esto, Platón saca las conclusiones de la compleja cuestión, relacionándolas con el tema de fondo con que se había iniciado el diálogo.

(*a*) Para que los escritos estén hechos con arte, hace falta tener en cuenta y respetar tres condiciones precisas.

σπουδῇ ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἀρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῴη ἄν, ὅτε καὶ ποιοῖ· ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῴη ἂν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;

ΦΑΙ. Οὕτω που, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν σπουδῇ, τὰ δὲ ὡς ἑτέρως ἂν ᾖ λέγεις ποιοῖ.

ΣΩ. Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἧττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα;

ΦΑΙ. Ἥκιστά γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράφει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων **ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τάληθῆ διδάξαι.**

ΦΑΙ. Οὔκουν δὴ τό γ' εἰκός.

ΣΩ. Οὐ γάρ· ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράφει, ὅταν [δὲ] γράφῃ, **ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι,** ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἁπαλούς· ὅταν <δὲ> ἄλλοι παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐτοὺς ἑτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότ' ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.

ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ **περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.**

ΦΑΙ. Πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις.

22. *Fedro*, 277 A - 278 B.

En primer lugar, el que escribe debe *conocer la verdad*, debe saber definir cada cosa de la que trata y debe saberla distinguir y subdividir en las distintas especies que implica, según el método dialéctico.

En segundo lugar, debe conocer las almas de aquellos a quienes se dirige, y debe saber establecer qué es lo apropiado a la naturaleza de esas almas (a los intereses y capacidades de esas almas).

Por último, y en consecuencia, debe estructurar el discurso de manera que exista una *correspondencia adecuada* entre los contenidos de los discursos y las almas a quienes se dirige; y a las almas simples debe saber ofrecer discursos simples, mientras que a las almas complejas debe saber ofrecer adecuados discursos complejos.

(*b*) En cualquier caso, caería en el error quien, escribiendo sobre cosas privadas o públicas y presentando leyes u obras políticas, estuviera convencido de que en estos escritos puede haber una «sobrada certeza y claridad».[23] En efecto, en los escritos no puede estar incluido el conocimiento de los fundamentos que se refieren a lo justo y a lo injusto, al *bien* y al *mal*.

(*c*) En los escritos hay una gran parte de «juego» y, por tanto, no puede haber en ellos «gran seriedad». Los escritos, incluso *los mejores*, son simplemente «recordatorio del *que ya lo sabe*».[24] Obsérvese pues que la comprensión de lo escrito implica un «pre-conocimiento» adquirido por otra vía.

(*d*) En consecuencia, sólo en los discursos confiados a la *oralidad*, y que tienen como objetivo enseñar y hacer aprender y que, además, *escriben en el alma* lo que se refiere a «las cosas justas, bellas y buenas», está contenido lo que *no* se encuentra en los escritos, es decir, «claridad», «perfección» y «seriedad».

Veamos el punto clave del texto:

> Sócrates: *–Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, en verso o en prosa, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodos, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir, y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos*

23. Cf. *Fedro*, 277 D 9.
24. Cf. *Fedro*, 278 A 1.

que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender –escritos, realmente, en el alma– y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos –en primer lugar, el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de éste que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros–, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú desearíamos que tú y yo llegáramos a ser.

Fedro: –Precisamente lo que estás diciendo es lo que quiero y pido con todas mis fuerzas. [25]

6. *El escritor filósofo no pone en los escritos «las cosas de mayor mérito»* [26]

De estas conclusiones sobre lo escrito y sus relaciones con la oralidad, Platón extrae la caracterización del «filósofo». Quienquiera que haya compuesto obras escritas, si es que las ha escrito estando en conocimiento de la verdad y, por tanto, puede acudir en *socorro* y *defensa* de lo que ha escrito, y precisamente *es capaz de demostrar la* debilidad *de las cosas escritas* (evidentemente, respecto a otras cosas que no ha puesto por escrito, pero que es capaz de defender oralmente), ése puede llamarse «filósofo», esto es, un nombre que no procede de las cosas que ha puesto por escrito (y que son un «juego»), sino de aquellas otras cosas en las que depositó toda su «seriedad». Por el contrario, al que *no posee* «cosas de mayor mérito» que las escritas, se le lla-

---

25. *Fedro*, 277 E 5 - 278 B 6:

ΣΩ. Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἑκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον υἱεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὑτῷ, ἐὰν εὑρεθεὶς ἐνῇ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν — οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν ἔγωγε βούλομαί τε καὶ εὔχομαι ἃ λέγεις.

26. *Fedro*, 278 B-E.

mará con el nombre que concuerda con los contenidos y con las características de sus escritos: *poeta, legislador, logógrafo* y similares. *La esencia del filósofo se manifiesta y realiza no en la dimensión de la «escritura», sino en la de la «oralidad».*

Este es el texto final de Platón, que tiene una importancia extraordinaria:

> Sócrates: –Bueno, ya nos hemos entretenido como corresponde con los discursos. Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros, bajando al arroyo y al santuario de las ninfas, hemos oído palabras que nos ordenaron decir a Lisias y a cualquier otro que se dedique a componer discursos; y a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, sin música o para ser cantada, y, en tercer lugar, a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar sus palabras políticas en escritos, bajo el nombre de leyes. Y lo que hemos de anunciar es que si, sabiendo cómo es la verdad, compuso estas cosas, *pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras*, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino de aquellas que indican su más alto empeño.
>
> Fedro: –¿Qué nombres le pondrías, entonces?
>
> Sócrates: –En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, es decir amante de la sabiduría, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.
>
> Fedro: –Y en nada estaría fuera de lugar.
>
> *Sócrates: –Entonces, el que, por el contrario, no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió dándoles vueltas, arriba y abajo, en el curso del tiempo, uniendo unas con otras y separándolas si se tercia, ¿no dirás de él que es un poeta, un autor de discursos o redactor de leyes?*
>
> Fedro: –¿Qué si no? [27]

27. *Fedro*, 278 B 7 - E 2:

ΣΩ. Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων· καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσίᾳ ὅτι νὼ καταβάντε εἰς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἳ ἐπέστελλον λέγειν Λυσίᾳ τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὁμήρῳ καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποίησιν φιλὴν ἢ ἐν ᾠδῇ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδὼς ᾖ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ **ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε,** καὶ λέγων **αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι,** οὔ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

En qué consisten exactamente estas «cosas de mayor mérito» en su más alto nivel nos lo dice Platón explícitamente en la *Carta VII*; pero de cuanto ha dicho en el *Fedro* se desprende ya con toda claridad que estas «cosas de mayor mérito», que pueden «acudir en ayuda» de lo escrito, son las cosas que *se remontan a los fundamentos mismos* de las cosas escritas y por esto les otorgan «solidez», «claridad» y «perfección». Naturalmente, estos fundamentos, según los diferentes temas tratados en los escritos, pueden colocarse a distintos niveles; pero, teniendo en cuenta que en los pasajes leídos se habla en varias ocasiones precisamente de los temas que se refieren a «las cosas justas, bellas y buenas», evidentemente las «cosas de mayor mérito» son, en el sentido más elevado, los *Principios primeros y supremos*.[28]

7. *Conclusiones sobre los* «autotestimonios» *del* Fedro

Antes de pasar a la *Carta VII*, debemos retomar el hilo de lo que decíamos al comienzo, a fin de concluir con los «autotestimonios» del *Fedro*.

Decíamos que estos «autotestimonios» constituyen una fuerte «anomalía» para el paradigma hermenéutico tradicional, y que los estudiosos intentaron limarla y atenuarla de diversos modos para poder incluirla en el marco de dicho paradigma.

Los tres principales intentos son los siguientes.

(*a*) Ya a partir de Schleiermacher se quiso ver en este «autotestimonio» incluso la posibilidad de una teorización de los diálogos platónicos, precisamente donde se habla de lo escrito como «imagen» (εἴδωλον) del discurso oral, en el que se creyó poder ver el esquema seguido por Platón en sus diálogos, que habrían intentado reproducir por escrito su enseñanza oral de

ΦΑΙ. Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῷ νέμεις;

ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.

ΦΑΙ. Καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου.

ΣΩ. Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;

ΦΑΙ. Τί μήν;

28. Cf. las observaciones que hace a este respecto SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 68-72.

la manera más parecida posible al modelo original. Pero hace ya mucho tiempo que se determinó que el texto habla de εἴδωλον en el sentido de «copia» o de «imagen» y, por tanto, en sentido peyorativo, es decir, como *sombra del original*.[29] Por consiguiente, este intento resulta ser puramente arbitrario y carente de fundamento.

(*b*) Otra vía utilizada para poder incluir los «autotestimonios» del *Fedro* en el paradigma tradicional consiste en intentar demostrar que en sus críticas de los escritos Platón no incluye sus propios diálogos.

Pero este intento no se sostiene, porque (aunque no se aceptase el hecho de que la crítica de la escritura en el *Fedro* se refiere también a la *República*, como ya hemos puesto de relieve) sigue siendo innegable que Platón habla de la «escritura» y de los «escritos» precisamente *en general*, es decir, utilizando un lenguaje que no deja lugar a excepciones.

Tampoco se sostienen los argumentos basados en intentos de demostrar que el tipo de escrito que Platón censura es sobre todo un σύγγραμμα, que querría decir un «tratado» o un «compendio» doctrinal, y que los diálogos no son evidentemente un tratado o un compendio doctrinal. De hecho, los cuidadosos estudios llevados a cabo sobre los usos del término en el griego clásico y también en el griego posterior han demostrado que el término significa *obra en prosa*, distinguiéndola de la obra en verso, y que los diálogos platónicos fueron denominados precisamente συγγράμματα [30]

Por lo tanto, esta vía emprendida con objeto de acomodar al paradigma tradicional los «autotestimonios» del *Fedro* también queda claramente cerrada.

(*c*) Se ha intentado seguir una tercera vía, que consiste en intentar reducir las cosas «serias» y de «mayor valor» a la *forma* y no al *contenido*. La oralidad posee una *carga vital* diferente con todo lo que esto comporta y, en este sentido, posee-

29. Véase cuanto dice a este respecto KRÄMER, *Platone*..., pp. 37 ss. y las notas 9 y 25; véase también SZLEZÁK, *Platone*..., p. 58 s.

30. Véase SZLEZÁK, *Platone*..., en especial el Apéndice II: *Il significato di σύγγραμμα* pp. 463-471. Véanse sobre todo en las pp. 466 s. los siete documentos en los que los diálogos platónicos aparecen como συγγράμματα (procedentes de: ISÓCRATES, del autor de la *Carta II* atribuida a PLATÓN, DIÓGENES LAERCIO, TEMISTIO, PROCLO, MARCELINO Y FILÓN DE ALEJANDRÍA).

ría precisamente una superioridad formal, aunque no de contenido doctrinal, respecto a lo escrito. Pero esta vía también resulta ser un callejón sin salida, porque ya desde el principio la argumentación de Platón tiende a demostrar que la oralidad, al contrario de lo escrito que sólo es capaz de *repetir siempre la misma cosa*, dice cosas diferentes y, por tanto, nuevas. Además, todo el final del «autotestimonio» sólo se sostiene con coherencia y precisión si esas «cosas de mayor valor», que no están escritas, se interpretan como «contenidos doctrinales», puesto que sólo en referencia a éstos un escritor puede ser llamado «filósofo», *cualquiera que sea el género de las cosas que ha puesto por escrito en verso o en prosa*, como hemos visto anteriormente.

Por último, los estudios más recientes han demostrado, basándose en una documentación muy precisa, que la estructura del «socorro» que el escritor aporta a su escrito en Platón *se refiere precisamente a los contenidos*, que justifican y fundamentan las conclusiones del escrito elevándolas a un plano más alto *en lo que se refiere precisamente al contenido*.[31]

No nos detendremos más en estos intentos de salvar el paradigma tradicional, porque ya hemos demostrado que, desde el punto de vista epistemológico, han quedado obsoletos y han perdido gran parte de su significado con el debilitamiento del paradigma que pretendían apoyar. En cambio, concluiremos los «autotestimonios» del *Fedro* resumiendo la trama conceptual en unas pocas proposiciones, que son las siguientes.

(*a*) Los escritos, por su propia naturaleza, *no son autosuficientes, es decir, no son autárquicos*.

(*b*) Además, no son capaces de sustituir la actividad educativa, que presupone la capacidad comunicativa que es una característica propia y específica de la *oralidad*.

(*c*) Por otra parte, no son capaces de defenderse por sí solos, ni son capaces de elegir con quién hay que *hablar* y con quién conviene *callar*.

(*d*) Los escritos tienen una función *de rememoración*, porque son capaces de suscitar algunos recuerdos en la memoria. Sin embargo, sólo pueden suscitar recuerdos en quien ya sabe las co-

31. Sobre estos puntos, véase SZLEZÁK, *Platone...*, *passim*, que dispone de una excelente documentación.

sas de que versa lo escrito, o sea, en quien ya ha tenido conocimiento por otras vías, es decir, *en la dimensión de la oralidad*.

(*e*) En el escrito desempeña un papel importante el «juego», mientras que la auténtica «seriedad» aparece *en la esfera de la oralidad*.

(*f*) Lo que es «serio» y de «mayor valor» el filósofo no lo pone por escrito; es más, precisamente sólo es «filósofo» *si no pone estas cosas por escrito*. En resumen: quien no posee «cosas de más valor» que las que ha consignado por escrito *no es filósofo*.

Es evidente que, siendo así las cosas, para comprender la filosofía de Platón se impone como *condición necesaria y absolutamente irrenunciable precisamente este «socorro» que la oralidad dialéctica aporta a los escritos, y cuyo contenido esencial afortunadamente nos ha transmitido la tradición indirecta y, por tanto, es indispensable reconstruir*.

Pero vayamos ante todo a la *Carta VII*, que es mucho más significativa aún.

II. Las «cosas más serias» que el filósofo no pone por escrito en la «Carta VII» son los Principios supremos

En el llamado *excursus* de la *Carta VII*,[32] Platón retoma la doctrina que hemos examinado en el *Fedro* (a fin de explicar y justificar sus relaciones personales con el tirano Dionisio de Siracusa) en relación con lo escrito, e incluso explicita algunos puntos con la máxima claridad.

El desarrollo de estos «autotestimonios» también está perfectamente trabado y se divide en cuatro puntos. (1) En primer lugar, Platón explica en qué consiste la «prueba» a la que sometía a quienes se acercaban a la filosofía, con objeto de discernir si eran capaces o no de practicarla. (2) Inmediatamente después, explica los pésimos resultados de la «prueba» practicada a Dionisio, el cual, tras haber escuchado tan sólo una lección oral de Platón, cree estar en condiciones de poner por escrito

32. Sobre la *Carta VII* son fundamentales los trabajos de Krämer: *Arete*..., pp. 22 ss., 400 ss., 457 ss.; *Die grundsätzlichen Fragen*... pp. 115-124; *Platone*..., pp. 99-107 y 121-130, con las indicaciones posteriores proporcionadas allí, p. 99, nota 69. Véase también Szlezák, *Platone*..., Apéndice III: *Sulla «Lettera VII»*, pp. 472-488.

incluso lo que se refiere a «las cosas más grandes», es decir, precisamente las cosas que Platón negaba resueltamente que fuera conveniente y útil ponerlas por escrito, y explica las razones. (3) Para que estas razones se entiendan mejor, Platón se remite a algunos argumentos gnoseológicos básicos y concluye que, si un escritor es «serio», las cosas que consigna por escrito no son para él «las cosas más serias», puesto que el escritor-filósofo mantiene estas cosas guardadas en la parte mejor de sí (es decir, en su propia alma). (4) Por consiguiente, Dionisio y quien haya escrito sobre esas cosas, que para Platón son las «cosas supremas», no lo ha hecho por buenas razones, sino por objetivos perversos.

1. *La gran* «prueba» *a que debe someterse el que se aproxima a la filosofía* [33]

La «prueba»,[34] a la que Platón sometía a quienes pretendían abrazar la filosofía, consistía en una presentación preliminar de la filosofía en su conjunto y en una explicación de lo que ésta comporta, especialmente una explicación de las dificultades que implica. Y las personas que eran sometidas a esta «prueba», en general adoptaban dos posturas contrarias, mediante las que se demostraba perfectamente si poseían o no una naturaleza idónea para la filosofía.

(*a*) Si el que era sometido a la «prueba» poseía una naturaleza idónea para la filosofía, consideraba que era totalmente positiva la vía que es propia de la filosofía, y pedía poderla recorrer inmediatamente. Unía sus esfuerzos a los del que le guiaba, hasta el momento en que alcanzaba su objetivo, o hasta el momento en que disponía ya de fuerzas suficientes para avanzar por sí solo por la vía de la filosofía. Por consiguiente, éste enfocaba y dirigía los asuntos concernientes a su vida privada de tal modo que resultara coherente con la práctica de la filosofía.

(*b*) Si, por el contrario, el que se sometía a la «prueba» no tenía una naturaleza idónea para la filosofía y sus conocimientos se reducían a opiniones personales, reaccionaba de forma negativa ante la gran cantidad de cosas que había que aprender, ante el esfuerzo que había que hacer y ante las severas reglas en

33. *Carta VII*, 340 B - 341 A. Traducción castellana de Francisco de P. Samaranch: PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1972.

34. El término utilizado por Platón es πεῖρα (340 B 5).

las que debía basar su vida cotidiana para practicar auténticamente la filosofía. Por consiguiente, éste se convencía inmediatamente de que ya había escuchado lo suficiente sobre la totalidad de la realidad, y no se sometía a otras pruebas posteriores y necesarias.

2. «Las cosas más grandes» *deben ser confiadas a la oralidad y no a la escritura* [35]

Cuando Dionisio fue sometido a la «prueba», sus reacciones inmediatas fueron exactamente del segundo tipo. Inmediatamente alegó saber muchas cosas, y justamente «las más grandes», por haberlas escuchado de otros, y posteriormente *puso también por escrito las cosas que había escuchado de Platón*, al igual que hicieron también otros, que decidieron escribir sobre estas mismas cosas *dichas por Platón*, pero no escritas por él.

Y veamos cuáles son las conclusiones drásticas que saca Platón: quien ha puesto por escrito *estas cosas* que él sólo confió a la dimensión de la oralidad, no las ha entendido en absoluto, ya que *no sólo no existe sino que no existirá nunca un escrito compuesto por él mismo sobre estas cosas*.

El texto ha alcanzado notable celebridad, porque además resulta del todo desconcertante en el contexto del paradigma tradicional, mientras que se convierte en una base fundamental del nuevo paradigma alternativo:

> En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. *Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas*.[36]

---

35. *Carta VII*, 341 B - E.

36. *Carta VII*, 341 B 7 - C 5: τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων καὶ γραψόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὑρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαΐειν οὐδέν. οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται.

Y las razones por las que Platón no acepta confiar «las cosas más grandes» y «de mayor mérito» a los escritos, reservándolas solamente a la oralidad dialéctica, nos las explica muy bien de la siguiente manera.

(*a*) En primer lugar, el conocimiento de estas cosas no puede ser comunicado como el de las otras, porque requiere una larga serie de discusiones hechas en estrecha comunión entre el que enseña y el que aprende y una comunidad de vida, hasta que nazca en el alma de quien aprende la luz que ilumina la verdad.

Estas son las célebres palabras de Platón:

> El conocimiento de estas cosas *en efecto no es comunicable como los otros conocimientos*, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.[37]

Por lo tanto, no se trata en absoluto (como ha creído alguien, interpretando como platónicas doctrinas neoplatónicas) de conocimientos no comunicables *por sí mismos*, es decir, inefables, sino no comunicables *como los otros*, porque, para ser adquiridos, requieren no sólo dotes especiales sino además un largo trabajo.

(*b*) Si fuera oportuno que esas cosas se expusieran por escrito –subraya Platón de forma muy explícita–, nadie podría hacerlo «mejor que él»; sin embargo, esto no serviría, porque esas cosas no se pueden «expresar satisfactoriamente con destino al vulgo».[38]

Así que, una vez más, Platón afirma que no se trata de cosas que no se pueden escribir ni decir en sí mismas y por sí mismas, sino que no se pueden escribir ni decir *a la mayoría*, porque no obtendrían de ellas los beneficios adecuados, como veremos más adelante.

(*c*) Algunos hombres podrían sin duda beneficiarse de un

37. *Carta VII*, 341 C 5 - D 2: **ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.**

38. Cf. *Carta VII*, 341 D 4-6. Véase el texto griego más adelante, en la nota 61.

escrito sobre estas cosas, pero serían tan sólo *unos pocos hombres*, es decir, unos pocos «que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones».[39] Por el contrario, la mayor parte de los hombres no las entendería, y serían objeto de un injusto desprecio; o bien se llenarían de presunción, convencidos de haber aprendido grandes cosas que, en cambio, no han sido entendidas. Por lo tanto, escribir sobre estas cosas resulta *inútil*, y hasta *inconveniente*.[40]

3. *Las razones gnoseológicas por las que* «las cosas más serias» *no se confían a los escritos* [41]

Platón, en este discurso, va aún más allá y nos explica los fundamentos gnoseológicos.

Nosotros nos servimos (1) del *nombre*, (2) de la *definición*, (3) y de la *imagen* para llegar (4) al *conocimiento* que nos lleva (5) a *captar lo inteligible*. En efecto, el conocimiento incluye las tres primeras cosas y lleva a la quinta. De todas estas cosas, la más afín a la quinta, es decir, a lo inteligible, es la intuición intelectiva, que es la base del conocimiento, mientras que las otras distan más y en proporción.

Ahora bien, las imágenes, en cuanto son sensibles, están llenas de cosas contrarias a lo inteligible (a lo cual tiende el conocimiento); mientras que en los nombres y en las definiciones hay inestabilidad y oscuridad y condicionan, evidentemente, también a la ciencia.

Éste es el punto central del discurso:

> Hay mil argumentos para demostrar la oscuridad de estos cuatro elementos, pero el más importante es el que dimos un poco antes: que de los dos Principios existentes, el ser (la esencia) y la cualidad, el alma busca conocer no la cualidad, sino la esencia, pero cada uno de los cuatro elementos le presenta con la palabra y con los hechos lo que ella no busca, ofreciéndole una expresión y manifestación de ello que siempre son fácilmente refutables por

39. Cf. *Carta VII*, 341 E 2-3. Véase el texto griego más adelante, en la nota 61.

40. Cf. *Carta VII*, 341 E 3-6. Véase el texto griego más adelante, en la nota 61.

41. *Carta VII*, 342 A - 344 D.

> los sentidos, lo cual, por así decirlo, coloca a cualquier hombre en situación de inseguridad e incertidumbre total.[42]

Concretamente, ocurre que quien posee el arte de la refutación, si lo desea, puede artificiosamente vencer al que expone doctrinas en discursos o en escritos, apoyándose precisamente en las primeras cuatro cosas, que son débiles por naturaleza y, por tanto, vulnerables en distintos puntos. En consecuencia, quienes poseen el arte de la refutación pueden hacer que parezca que *el que habla o escribe no sabe nada de las cosas de que habla o escribe*. En resumen, las cuatro cosas pueden ser una vía que lleva al conocimiento de la *quinta* (que es la realidad inteligible considerada en sí misma y por sí misma); pero también pueden constituir un impedimento y un obstáculo para alcanzar ese objetivo, precisamente a causa de su naturaleza. Tan sólo esos pocos que poseen una buena naturaleza, «subiendo y bajando de la una a la otra» y con esfuerzo pueden alcanzar el conocimiento de «lo que tiene buena naturaleza».[43] En cambio, la mayoría de los hombres, por su mala naturaleza, se pierden en esas cuatro cosas (en cada una o en todas), y no saben llegar al conocimiento de «lo que tiene buena naturaleza». Y precisamente para hombres como esos (que, como hemos visto, son la mayoría) no serviría de nada escribir sobre esas cosas de naturaleza superior, porque ni el mismo Linceo a tales hombres podría dar la vista.

Veamos cuáles son las conclusiones de Platón, con las que resume el sentido profundo de sus «autotestimonios»:

> En una palabra, a la persona que no tiene ninguna afinidad con esta cuestión, ni la facilidad para aprender ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se da en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que cuantos no sean aptos por naturaleza y no armonicen con la justicia y las demás virtudes, por

42. *Carta VII*, 343 B 6 - C 5: μυρίος δὲ λόγος αὖ περὶ ἑκάστου τῶν τεττάρων ὡς ἀσαφές, τὸ δὲ μέγιστον, ὅπερ εἴπομεν ὀλίγον ἔμπροσθεν, ὅτι δυοῖν ὄντοιν, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινος, οὐ τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί, ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς, τὸ μὴ ζητούμενον ἕκαστον τῶν τεττάρων προτεῖνον τῇ ψυχῇ λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα, αἰσθήσεσιν εὐέλεγκτον τό τε λεγόμενον καὶ δεικνύμενον ἀεὶ παρεχόμενον ἕκαστον, ἀπορίας τε καὶ ἀσαφείας ἐμπίμπλησι πάσης ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντ' ἄνδρα.

43. Cf. *Carta VII*, 343 E 1 ss.

muy bien dotados que estén en otros aspectos para aprender y recordar, así como quienes, teniendo afinidad espiritual, carezcan de capacidad intelectual y de memoria, ninguno de ellos conocerá jamás *la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que es posible conocerla*. Es necesario, en efecto, aprender ambas cosas a la vez, *la verdad y lo falso del ser entero*, a costa de mucho trabajo y mucho tiempo, como dije al principio. Y cuando después de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni respuestas, surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana. Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello hay que sacar una simple conclusión: *que cuando se ve una composición escrita de alguien*, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, *el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa dè su ser*. Mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, «entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón».[44]

---

44. *Carta VII*, 344 A 2 - D 2: **ἐνὶ δὲ λόγῳ, τὸν μὴ συγγενῆ τοῦ πράγματος οὕτ' ἂν εὐμάθεια ποιήσειέν ποτε οὔτε μνήμη — τὴν ἀρχὴν γὰρ ἐν ἀλλοτρίαις ἕξεσιν οὐκ ἐγγίγνεται — ὥστε ὁπόσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προσφυεῖς εἰσιν καὶ συγγενεῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων εὐμαθεῖς ἅμα καὶ μνήμονες, οὐδ' ὅσοι συγγενεῖς, δυσμαθεῖς δὲ καὶ ἀμνήμονες, οὐδένες τούτων μήποτε μάθωσιν ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατὸν οὐδὲ κακίας. ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας,** μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ, ὅπερ ἐν ἀρχαῖς εἶπον· μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην. διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων πέρι πολλοῦ δεῖ μὴ γράφας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ. ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γιγνώσκειν λόγῳ, **ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα** εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν, **ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου·** εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, "ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα," θεοὶ μὲν οὔ, βροτοὶ δὲ "φρένας ὤλεσαν αὐτοί." La última cita entre comillas corresponde a una fórmula de Homero: *Ilíada*, VII 360 y XII 234.

4. *Quien escribe sobre las cosas supremas no lo hace por motivos correctos* [45]

Y, volviendo al comportamiento de Dionisio y a los otros que han escrito sobre los «Principios primeros y supremos de la realidad», Platón insiste con firmeza en que quien ha escrito sobre este tema no lo ha hecho por motivos correctos.

(*a*) No puede haberlo hecho por utilidad, esto es, para disponer de ayudas rememorativas, porque quien ha comprendido bien estas cosas primordiales (es decir, qué son los «Principios primeros y supremos»)[46] y las tiene bien impresas en el alma no puede olvidarlas, ya que «se pueden reducir a brevísimas proposiciones».[47]

(*b*) Lo ha hecho, por el contrario, por ambiciones personales (o para hacer creer que estas cosas son suyas, o bien para hacer ver que es seguidor de una enseñanza que otorga la fama).

(*c*) Además, quien ha hecho esto, lo ha hecho sin tener la preparación adecuada; y especialmente Dionisio lo ha hecho después de haber escuchado una sola lección.

5. *Conclusiones sobre los* «autotestimonios» *de la* Carta VII

Como bien habrá podido captar el lector, los temas de los «autotestimonios» de la *Carta VII* son los mismos que los del *Fedro*, pero en ellos se indican de forma más explícita *los contenidos sobre los que Platón se negaba a escribir*.

Para confirmar cuanto hemos dicho, proponemos una lista de los términos y expresiones con los que Platón indica esos contenidos sobre los que versan sus «doctrinas no escritas»:

(1) lo entero, es decir, el todo;[48]
(2) las cosas más importantes;[49]
(3) la naturaleza, esto es, la realidad en su fundamento;[50]

45. *Carta VII*, 344 D - 345 C.
46. Cf. más adelante, nota 55.
47. *Carta VII*, 344 E 2: ἐν βραχυτάτοις.
48. *Carta VII*, 341 A 2: τὸ ὅλον.
49. *Carta VII*, 341 B 1: τὰ μέγιστα.
50. *Carta VII*, 341 D 7: φύσις.

(4) el bien;[51]
(5) la verdad sobre la virtud y el vicio;[52]
(6) la verdad y lo falso del ser entero;[53]
(7) las cuestiones más serias;[54]
(8) las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza.[55]

Como puede verse, en una gradación casi perfecta, se llega expresamente al testimonio de la teoría de los Principios primeros y supremos, de los que hablaremos con extensión más adelante, y que veremos que constituyen la base misma del pensamiento de Platón.

De cuanto hemos dicho hasta ahora resulta evidente en qué medida estos «autotestimonios», en los que Platón dice claramente que sobre estas cosas no hay ni habrá nunca un escrito suyo (σύγγραμμα),[56] constituyen el «contraejemplo» más importante, que provoca una gravísima crisis en el paradigma tradicional, mayor incluso que la provocada por los «autotestimonios» del *Fedro*.

Para superar o, al menos, refrenar las dificultades que comporta para el paradigma que se basa en la autonomía y en la autarquía de la obra platónica, se han seguido básicamente dos caminos: (1) uno consiste en pretender negar la autenticidad de la *Carta VII*; (2) el otro en cambio, más prudente, consiste en interpretar lo escrito (σύγγραμμα) rechazado por Platón en el sentido limitado de «tratado», «compendio», «exposición sistemática», con el objeto de distinguirlo así de los «diálogos», como si de alguna manera Platón hubiera querido precisar que lo que quería decir pretendía decirlo en forma dialógica y no en forma doctrinal sistemática.

(1) La tesis de la inautenticidad de la *Carta VII* resulta ser un círculo vicioso: se niega la autenticidad de este escrito porque no se acepta lo que dice sobre lo escrito, puesto que no puede acomodarse al paradigma hermenéutico que se utiliza. A este respecto, resulta emblemática la postura adoptada por

51. *Carta VII*, 342 D 4: ἀγαθόν.
52. *Carta VII*, 344 A 8 s.: ἀλήθεια ἀρετῆς εἰς τὸ δύνατὸν καὶ κακίας.
53. *Carta VII*, 344 B 2: τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας.
54. *Carta VII*, 344 C 6: τὰ σπουδαιότατα.
55. *Carta VII*, 344 D 4-5: τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα.
56. *Carta VII*, 341 C 4-5. Cf. el texto de la nota 36.

Cherniss.[57] No obstante, hay que destacar que la tesis de la inautenticidad de la *Carta VII* la sostienen hoy en día muy pocos estudiosos, mientras que la tesis de su autenticidad se ha convertido en *communis opinio*.[58]

(2) Pero tampoco es sostenible la segunda tesis, por la razón que ya hemos expuesto a propósito del *Fedro*: el conjunto de documentos de que disponemos no permite interpretar el término σύγγραμμα en un sentido restrictivo con todas las consecuencias que de ello derivan, mientras que resulta que los propios diálogos deben considerarse y han sido considerados συγγράμματα, puesto que son obras en prosa y no en verso. Es más, incluso puede demostrarse que, lejos de haber utilizado el término σύγγραμμα en sentido restringido, es decir, no sólo en el sentido de obra en prosa en general sino incluso de obra en prosa de carácter sistemático o de manual por oposición al diálogo, Platón lo utilizó en su último escrito precisamente en el sentido opuesto, para indicar incluso lo escrito en poesía.[59] Por lo tanto, se produce justamente lo contrario de esa restricción que sería necesaria para eliminar ese «contraejemplo» de la *Carta VII* del que estamos tratando. Con ello se cierra también la última vía de salida que intentó abrirse el paradigma tradicional.

En conclusión: de los «autotestimonios» se desprende con toda claridad que *los diálogos no contienen las cosas que para Platón son de la máxima «seriedad»; tales cosas, según el filósofo, no son comunicables en la dimensión de la escritura, sino solamente en la de la oralidad*.[60]

Veremos además cómo en muchos diálogos, en algunos puntos en que sería necesario abordar precisamente las cosas de «mayor mérito», Platón no sólo no revela estas cosas, sino que *remite expresamente a otro momento y a otro tratamiento, es decir, a lo no escrito*. Sin contar, además, con las clamorosas

57. En el fondo, ésta sería la única manera eficaz de eliminar el «contraejemplo» más molesto para el paradigma tradicional, puesto que la afirmación de PLATÓN de que nunca habrá un escrito suyo sobre los Principios primeros y supremos niega categóricamente la autonomía y la autarquía de los diálogos. En cualquier caso, quedarían los «autotestimonios» del *Fedro*.

58. Tampoco los seguidores de CHERNISS consideran posible negar la autenticidad de la *Carta VII*.

59. *Leyes*, IX, 858 C 10; cf. SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 462 y 465.

60. Véase el texto griego en la nota siguiente.

confirmaciones de la tradición indirecta, de las que hablaremos más adelante.

Pero antes debemos enfrentarnos aún a una gran dificultad, que ha sido suscitada por los defensores del paradigma tradicional: ¿es lícito que alguien escribiera en el pasado, y que alguien siga escribiendo hoy en día *precisamente sobre las cosas que Platón pretendía mantener en la dimensión de la oralidad*?

Este es el gran problema que ahora debemos resolver.

III. Por qué los discípulos de Platón pudieron escribir sobre lo «no escrito», a pesar de las prohibiciones del maestro, y por qué necesitamos hacerlo nosotros

Como decíamos anteriormente, el contacto con estos «autotestimonios» puede suscitar dos grandes dudas: (1) ¿no es acaso una absurda contradicción que los discípulos de Platón consideraran que podían y debían escribir acerca de aquellas doctrinas sobre las que Platón no sólo no quiso escribir, sino tampoco quiso que otros escribieran? (2) Y un escritor de hoy, ¿no corre el riesgo de caer en una doble contradicción, al hacer una cosa prohibida sobre otra cosa prohibida?

Destacar estos problemas equivale a plantear la cuestión de la *legitimidad de escribir sobre lo «no escrito» de Platón*. En otras palabras: (1) ¿cómo puede considerarse *legítima* la tradición indirecta que nace de una infracción de esta prohibición? (2) ¿Y cómo puede considerarse *legítima* la pretensión del historiador moderno, que peca doblemente al basarse en un escrito nacido de una prohibición y al escribir él mismo sobre ese escrito, infringiendo así por dos veces la propia prohibición?

Ahora bien, aunque a primera vista estos problemas puedan parecer de gran alcance, si se examinan de nuevo los hechos, se ve que *pueden resolverse perfectamente*.

En efecto, Platón nunca dijo que no hacía falta escribir sobre las «cosas de más valor», esto es, sobre las «cosas más serias», *porque era imposible escribir*, sino porque era *inútil*, y sobre todo porque era *nocivo* poner esas doctrinas a disposición de la mayoría. *Platón se refería sobre todo a razones ético-pedagógico-didácticas, como hemos visto y destacado ampliamente*.

En otras palabras, Platón nunca dijo que esas doctrinas que no quería que fuesen confiadas a la escritura, *no fueran por sí mismas*

susceptibles de ser escritas, es decir, no fueran estructuralmente susceptibles de ser fijadas en discursos puestos sobre papel. Es más, Platón incluso dice claramente que, *si hubiera sido conveniente que se hiciera, lo habría podido hacer él «de la mejor manera»*. Y precisa que, si no lo ha hecho, es tan sólo por esas razones que antes hemos llamado ético-pedagógico-didácticas. Platón consideraba que esto sólo sería *útil para una minoría de hombres*, que con unas pocas indicaciones son capaces de descubrir por sí mismos esas verdades últimas en la dimensión de la enseñanza oral; *pero escribir tan sólo para esta minoría era en sí mismo inútil*. En cambio, habría sido *nocivo* para la mayoría de hombres, que no estarían en condiciones de comprender y, por lo tanto, o habrían despreciado y se habrían burlado de lo que no entendían, o bien se habrían llenado de suficiencia y soberbia, creyendo que habían aprendido cosas que en realidad no eran capaces de entender.

Leamos el texto en el que Platón se expresa claramente sobre este punto:

> Sin duda, tengo la seguridad de que *tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo*; pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo. Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas? *Ahora bien: yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres*, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas.[61]

---

61. *Carta VII*, 341 D 2 - 342 A 1: **καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη· καὶ μὴν ὅτι γεγραμμένα κακῶς οὐχ ἥκιστ' ἂν ἐμὲ λυποῖ. εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ' ἱκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί τούτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποισι μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς πᾶσιν προαγαγεῖν; ἀλλ' οὔτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν,** εἰ μή τισιν ὀλίγοις ὁπόσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως, τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ

Además, Platón precisa que escribir sobre estas cosas no podría tener siquiera una función «rememorativa», puesto que «las cosas más serias» se resumen en unas pocas y breves proposiciones que, como ya hemos visto, quienes las han entendido las imprimen en el alma y no pueden olvidarlas:

> [...] *no hay peligro de que se olviden una vez que han penetrado en el alma, ya que se reducen a brevísimas proposiciones.*[62]

Resumiremos todo cuanto se ha dicho en el cuadro sinóptico que presentamos en la página siguiente.

Si es así, los discípulos que escribieron no pretendieron hacer lo que Platón consideraba *objetiva y estructuralmente imposible*, sino simplemente lo que consideraba ineficaz, *inútil* y *peligroso*, por razones ético-pedagógicas.

Si Platón sostenía esa opinión era sobre todo porque era discípulo *directo* de Sócrates y conservaba aún la convicción de la supremacía espiritual de la dimensión de la oralidad dialéctica sobre la escritura (aun habiendo confiado muchísimo a la escritura), al menos en lo que se refería a las realidades últimas (los Principios primeros y supremos). Pero los discípulos de Platón estaban ya suficientemente distantes de Sócrates *para no sentirse vinculados tan radicalmente a esas convicciones ético-educativas* y, por tanto, para poder poner por escrito *toda la filosofía*, sin efectuar restricciones ni limitaciones en ningún ámbito. En otras palabras, se trataba de recorrer hasta el final la misma vía emprendida por Platón, en el momento en que comenzó a escribir: y esto suponía precisamente transgredir el precepto y la praxis de Sócrates hasta las últimas consecuencias, al menos dentro de la Escuela.

Por tanto, la prohibición de escribir sobre ciertas cosas depende en Platón únicamente de una teoría de la *enseñanza* y del *aprendizaje*, ligada a una dimensión cultural arcaica, es decir, a la radical convicción de la superioridad comunicativa de la dimensión de la oralidad sobre la de la escritura.

ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῇ ἐμμελῶς, τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σέμν' ἄττα μεμαθηκότας.

62. *Carta VII*, 344 D 9 - E 2: **οὐδὲν γὰρ δεινὸν μή τις αὐτὸ ἐπιλάθηται, ἐὰν ἅπαξ τῇ ψυχῇ περιλάβῃ· πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται.**

Escribir sobre las verdades supremas supone las siguientes implicaciones esenciales

(1) Sería posible por sí mismo (y Platón dice que precisamente él podría haberlo hecho del mejor modo).

(2) Sin embargo, sería *inútil, porque sólo serviría a los pocos que comprenden*: y a éstos no les serviría de nada, porque llegan al conocimiento de estas cosas con pocas ayudas en la dimensión de la oralidad.

(3) Y también sería *inútil a efectos de recordar* para quien ha llegado a su comprensión a través de una enseñanza adecuada, puesto que la función rememorativa de lo escrito no sirve para suscitar el recuerdo de estas cosas supremas, ya que son pocas y breves y, una vez aprendidas e impresas en el alma, no se olvidan.

(4) Por último, sería nocivo, porque la mayoría no entiende esas cosas, y por consiguiente

- (*a*) las desprecian y se burlan de ellas;
- (*b*) o bien se jactan de haber aprendido y de saber lo que en realidad no entienden.

Y el estudioso moderno puede comprender perfectamente estas cosas *históricamente*, esto es, *objetivamente*, sin sentirse vinculado a ellas por ninguna razón. En otras palabras, entender por qué Platón no quería que se *escribiese* sobre las verdades últimas *no implica de ningún modo sentirse comprometido a no escribir sobre las mismas*, ni *sobre sus convicciones sobre este tema transmitidas por la tradición indirecta* (y ampliamente justificada como hemos visto anteriormente). Por el contrario, la objetivación histórica, desde el momento en que entiende científicamente las razones y los motivos de ese condicionamiento arcaico de la convicción de la primacía de la oralidad sobre la escritura, se libera totalmente del mismo.

En conclusión, Krämer tiene toda la razón cuando escribe: «[...] nosotros, hombres de hoy, que contamos con una experiencia bimilenaria hecha de la cultura de lo escrito, nos encontramos inevitablemente, ante el método de enseñanza de Platón, a una distancia crítica que ya no es superable, y que, en cuanto historiadores, nos exime de la norma platónica de la limitación de la legitimidad de lo escrito. A este respecto, es ilustradora la situación comparable a ésta, que se da en el caso de Sócrates y de otros filósofos que sólo desarrollaron una actividad oral (Pirrón, Arcesilao, Carnéades, Ammonio), sobre quienes los historiadores modernos han escrito siempre sin ningún resquemor. Y sin embargo, la tesis de la superioridad de la "oralidad" defendida por Platón procede concretamente de Sócrates».[63]

IV. La tradición indirecta como documento básico para la reconstrucción de las «doctrinas no escritas» de Platón

Después de cuanto hemos precisado, podrá objetarse que al menos el juicio emitido por Platón contra *todos los escritos pasados y futuros* sobre sus doctrinas acerca de las verdades supremas, confiadas por él exclusivamente a la oralidad, parece contradecir las exigencias del nuevo paradigma alternativo. *¿Cómo pueden justificarse y salvarse los escritos de sus discípulos sobre este tema, en cuyos fragmentos conservados nos basamos?*

---

63. Krämer, *Platone...*, p. 131.

En la *Carta VII* leemos:

> Ya sé que hay otros que han escrito sobre estos mismos temas, pero ni ellos se conocen a sí mismos.[64]

> El que haya seguido esta exposición y esta digresión comprenderá perfectamente que, si Dionisio o cualquier otra persona de mayor o menor categoría ha escrito un libro sobre las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza, en mi opinión es que no ha oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre los temas que ha tratado, ya que, de no ser así, habría sentido el mismo respeto que yo hacia tales verdades y no se habría atrevido a lanzarlas a un público discorde o inadecuado. [65]

Pero –y es importante destacar este punto– entre quienes no han entendido ninguna de estas cosas, *no hay que incluir de ningún modo a sus discípulos*, cuyos escritos y testimonios son precisamente los que han llegado hasta nosotros. En efecto, Platón emite sobre sus discípulos el *juicio positivo más inequívoco, al decirnos que ellos han comprendido perfectamente esas doctrinas*:

> Si [Dionisio] pensaba que carecían de valor, esto se contradice con *muchos testigos que afirman lo contrario y que en estas materias serían jueces mucho más competentes que él.* [66]

Así pues, las consecuencias que hay que sacar son inevitables: los testimonios de los antiguos académicos sobre las «Doctrinas no escritas» de Platón que han llegado hasta nosotros hay que tomarlos en seria consideración; en cualquier caso, no es lícito desecharlos o no tenerlos en la debida cuenta a la hora de

64. *Carta VII*, 341 B 5-7: **ἄλλους μέν τινας οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οἵτινες δέ, οὐδ' αὐτοὶ αὑτούς.** Véase también el texto reproducido en la nota 36, que es la continuación de éste.

65. *Carta VII*, 344 D 3-9: **Τούτῳ δὴ τῷ μύθῳ τε καὶ πλάνῳ ὁ συνεπισπόμενος εὖ εἴσεται, εἴτ' οὖν Διονύσιος ἔγραφέν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων εἴτε τις ἐλάττων εἴτε μείζων, ὡς οὐδὲν ἀκηκοὼς οὐδὲ μεμαθηκὼς ἧν ὑγιὲς ὧν ἔγραψεν κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον· ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβετο ἐμοί, καὶ οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν.**

66. *Carta VII*, 345 B 5-7: **εἰ μὲν γὰρ φαῦλα, πολλοῖς μάρτυσι μαχεῖται τὰ ἐναντία λέγουσιν, οἳ περὶ τῶν τοιούτων πάμπολυ Διονυσίου κυριώτεροι ἂν εἶεν κριταί.**

interpretar a Platón. En resumen, *la tradición indirecta debe ser considerada un documento fundamental junto con los diálogos*, en la medida en que *procede de unos discípulos cuyo buen juicio y testimonio sobre la materia tratada en esa misma tradición el propio Platón reconoció*.

Por el contrario, los estudiosos que se identifican con el viejo «paradigma» han insistido en las «incomprensiones» y en las «deformaciones» de los discípulos de Platón que nos han transmitido informaciones sobre las «Doctrinas no escritas» y, por consiguiente, han puesto en duda claramente su credibilidad. Se ha insistido, especialmente, en la falta de credibilidad de las afirmaciones de Aristóteles, puesto que a menudo tergiversa las palabras de Platón, sobre todo por razones polémicas.

Ahora bien, aunque es cierto que Platón no menciona expresamente los nombres de quienes habían entendido bien su doctrina, Aristóteles formaba parte del círculo de los discípulos más íntimos de Platón, y no hay duda de que lo que escribía era sometido al control de todos los miembros de la Academia, de modo que es completamente *inadmisible pensar que se inventara las «Doctrinas no escritas», y diera así origen a una clamorosa falsificación*.

Pero dado que Aristóteles es, con gran diferencia, nuestra fuente más importante, es conveniente que formulemos algunas precisiones.

Es cierto, como muchos lamentan, que Aristóteles muy a menudo presenta a los autores que interpreta en función de sus propias categorías y de su propio lenguaje técnico; y también es cierto que presenta las doctrinas de Platón de forma unilateral y, por tanto, parcial; es decir, las presenta de tal modo que a la hora de refutarlas y criticarlas se encuentra en una posición ventajosa que le permite poner de relieve su propia superioridad. Pero también es cierto (y los ejemplos que podrían aducirse son de una evidencia realmente aplastante) que lo que Aristóteles dice *siempre se apoya en una base objetiva precisa*. El trabajo del historiador consistirá, pues, en distinguir cada vez *este dato objetivo* de lo que es la *interpretación de este dato*.

Pongamos un ejemplo. Aristóteles presenta la teoría de las Ideas de Platón de una forma muy discutible (como puede constatarse fácilmente con una simple confrontación con los diálogos platónicos que presentan dicha doctrina), encerrándola en esquemas apropiados para mostrar mejor su debilidad, y ade-

más con un lenguaje generalmente espurio. Pero de eso no puede concluirse de ningún modo que Aristóteles se invente todo lo que dice y que no sea creíble en nada. En efecto, la teoría de las ideas existe objetivamente y, además, vista desde cierta perspectiva, puede ser interpretada teóricamente (aunque en buena parte equivocadamente) tal como la interpretó Aristóteles.

Estos son los puntos que hay que tener bien presentes.

(*a*) Aristóteles nunca se inventa lo que presenta como *dato comprobado* o como *circunstancia histórica*. En consecuencia, hay que creer que cuando dice que Platón había puesto *por encima de la teoría de las ideas* una teoría posterior, *la de los Principios*, está diciendo la verdad, puesto que se trata de un *puro dato comprobado* y no de una simple y abstracta interpretación (además, se trata de un hecho clamorosamente confirmado por testimonios paralelos y por la misma *Carta VII* de Platón).

(*b*) Es cierto que la exposición de esta *teoría de los Principios* (así como la exposición de la teoría de las Ideas) está hecha con un lenguaje y unas categorías espurias, que en cierto modo deforman la doctrina originaria; sin embargo, se puede calcular, por así decir, el índice de curvatura al que Aristóteles somete las doctrinas originales y corregir las deformaciones (es decir, las transposiciones teóricas) de manera plausible.

(*c*) Este trabajo crítico puede hacerse con la ayuda de otros testimonios paralelos, además de con la crítica interna a Aristóteles.

(*d*) Quienes rechazan *radicalmente* la credibilidad de Aristóteles como testimonio de las «Doctrinas no escritas» de Platón utilizan, en cambio, al propio Aristóteles como fuente fidedigna para la reconstrucción de las doctrinas de los otros filósofos y, en especial, para la reconstrucción de las doctrinas de los otros Platónicos; de modo que, con su incoherencia, condenan ellos mismos su método.[67]

¿Qué conclusión debemos sacar? Hay que concluir que la tradición indirecta (basada sobre todo en Aristóteles, pero no sólo en él) debe considerarse válida y bien fundamentada, sobre todo como testimonio de ese *plus* que contiene, es decir, *como testimonio de lo que no aparece en los diálogos platónicos, pero a lo que el propio Platón remite muchas veces*.

67. Cf. KRÄMER, *Platone...*, p. 113.

Capítulo cuarto

Las numerosas ventajas que se obtienen de la relectura de los diálogos platónicos a la luz de las «Doctrinas no escritas» transmitidas por la tradición indirecta

I. Significado, finalidad y alcance de los escritos de Platón desde la óptica del nuevo paradigma hermenéutico

Si tenemos en cuenta lo que se ha dicho hasta ahora, es evidente que se impone la necesidad de revisar los escritos platónicos desde una nueva perspectiva y que, para dar respuesta al antiguo problema de «qué son y qué significan los escritos platónicos», se perfilan diferentes soluciones, más articuladas, más complejas y más constructivas.[1]

En primer lugar, debemos recordar que la forma dialógica en que están redactadas casi todas las obras de Platón tiene su origen en la forma socrática de filosofar. Para Sócrates, filosofar significa examinar, probar, curar y purificar el alma: y esto, en su opinión, sólo podía hacerse mediante el diálogo directo, que enfrenta alma con alma y permite poner en práctica el método irónico-mayéutico.

Pero entre la negativa rotunda a escribir por parte de Sócra-

1. Para un interesante examen de la estructura de los textos platónicos, aunque vinculado aún al paradigma tradicional, recordemos sobre todo: H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971. Para un cuadro del paradigma tradicional véase: Szlezák, *Platone...*, Apéndice I: *La moderna teoria della forma del dialogo*, pp. 423-462. Para el nuevo paradigma véase: K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959; Idem, *Platone come scrittore filosofico..., passim*; Krämer, *Platone...*, pp. 140 ss.; Szlezák, *Platone..., passim*. Asimismo resulta muy interesante: E. Schmalzriedt, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, Múnich 1969, que (en parte) tiene en cuenta el nuevo paradigma.

tes y la consiguiente elección de la oralidad dialéctica como única válida –por un lado– y el rígido tratado sistemático de los Naturalistas o la obra retórica de los Sofistas –por el otro–, Platón consideró posible emprender una *vía intermedia*, es decir, creyó que podía llevar a cabo una mediación que fuese válida (si bien parcialmente y dentro de los límites que en el anterior capítulo hemos aclarado). En efecto, podía perfectamente darse una obra en prosa (un σύγγραμμα) que, renunciando a la rigidez de la exposición dogmática y al discurso solemne de los Sofistas y Retóricos, intentase reproducir el espíritu socrático, sin sacrificarlo enteramente.

Se trataba, pues, de intentar reproducir por escrito el discurso «socrático», imitando sus peculiaridades, es decir, reproduciendo su incesante interrogar, con todas las piruetas de la duda, con los repentinos desvelamientos que empujan mayéuticamente a encontrar la verdad sin revelarla nunca del todo de forma sistemática, sino incitando al alma a encontrarla, con las dramáticas rupturas, que estructuralmente abren nuevas perspectivas de búsqueda: en definitiva, sirviéndose de toda una dinámica perfectamente socrática. Nació así el *diálogo socrático*, que se convierte incluso en un género literario, adoptado por los discípulos de Sócrates y también por filósofos posteriores, del que probablemente Platón fue el inventor y, en cualquier caso, sin duda el mejor representante: es más, el único representante auténtico, puesto que sólo en él se puede reconocer la auténtica «naturaleza» del filosofar socrático, que es de por sí irrepetible.

Pero incluso sobre el diálogo así concebido pesa el juicio emitido por el propio Platón en el *Fedro*, del que ya nos hemos ocupado. Esto significa que, para Platón, las *verdades supremas* de la filosofía, esto es, *las cosas de más valor*, no pueden ser confiadas a la «escritura» en ninguna forma, ni siquiera en la dialógica, sino tan sólo a la *oralidad dialéctica*. Por lo tanto, los diálogos alcanzan *algunos* objetivos, aunque no *todos* (y justamente no los primordiales) los que se proponía Platón como filósofo, y en concreto no consiguen transmitir justamente los Principios primeros y supremos.

¿Cuáles son pues los objetivos que pretenden alcanzar los escritos y que efectivamente logran?

Podríamos resumirlos brevemente del siguiente modo.

(1) En los primeros diálogos, que son los más cercanos al

espíritu socrático, Platón se propone objetivos *protrépticos, educativos y morales*, análogos a los que se proponía el propio Sócrates con su filosofar moral. La purificación del alma de las falsas opiniones, la preparación mayéutica a la verdad y la discusión educativa son sin duda constantes que se hallan en todos los escritos platónicos, pero que en los diálogos juveniles aparecen en primer plano y constituyen los objetivos principales. Más tarde, se atenúan, aunque siguen siendo una constante. Por consiguiente, el papel del lector en estos primeros diálogos es importantísimo, hasta el punto de identificarse en cierto modo con la función de auténtico interlocutor junto con los personajes del diálogo. Es más, en estos escritos que por lo general acaban sin una conclusión explícita (o mejor, con una especie de solución aporética), es al lector a quien corresponde la tarea de dar el último paso y extraer mayéuticamente por sí mismo la solución de los problemas discutidos (que, por otra parte, suele estar sistemáticamente planteada o dialécticamente esbozada en el planteamiento del problema).[2]

(2) Los diálogos platónicos *nunca* se proponen como objetivo reflejar *conversaciones reales*, sino que representan *modelos de conversaciones ideales*, es decir, *modelos de comunicación filosófica coronada por el éxito, o bien concluida sin éxito*. Esta

---

2. La interpretación más aguda y penetrante proporcionada actualmente por los estudios más avanzados de estos diálogos nos descubre una complejidad y riqueza mucho mayor de la percibida en el pasado. Concretamente, en muchos de estos diálogos Platón aplica su convicción de que la comunicación de la verdad debe ser hecha *en proporción a la capacidad de entenderla y de recibirla que es propia del alma del personaje a quien se dirige*. Por lo tanto, en algunos casos, el diálogo pretende demostrar la decisión del filósofo-dialéctico de callar con quien conviene callar, o bien de mantenerse dentro de los límites que requieren los límites del alma del interlocutor. En general, la aporía en estos diálogos nunca es una aporía propia del pensamiento de Sócrates-Platón, sino que siempre es una aporía que nace en el horizonte de la comprensión del interlocutor y de su modo de ver (y, por tanto, de ese lector que permanece encerrado en ese horizonte). En la presente obra no trataremos de estos diálogos. No obstante, el lector tiene a su disposición, además del hermoso libro de Szlezák, que los examina e interpreta con gran agudeza y originalidad, el nuevo e interesante libro de M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*... (cf., p. 76, nota 1). De ERLER véase también: *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, traducción de C. MAZZARELLI, Nápoles 1991. En resumen: desde la óptica del nuevo paradigma hermenéutico también los diálogos «aporéticos» de Platón adquieren una importancia y una riqueza totalmente impensables en el pasado.

idealización de la conversación implica que cada vez se va definiendo más una *metodología*, que asume claramente una función reguladora, probablemente vinculada de forma muy precisa a las discusiones que se desarrollaban en la Academia. En concreto, los diálogos presentan *discusiones dialécticas magistralmente organizadas*, en las que el método del *elenchos*, es decir, *el método de la búsqueda de la verdad mediante la refutación del adversario*, alcanza a veces la perfección.

De modo que es probable que, visto así, los modelos metodológicos de los diálogos, además de ser un reflejo de las discusiones que se producían en la Academia, se reflejaran a su vez en estas mismas discusiones, precisamente como paradigmas de método. Escribe Krämer: «esos esquemas ideales de diálogo solamente pueden preparar la aplicación concreta del diálogo real, pero no pueden sustituirlo. El proceso de la formación espiritual auténtica va ligado ineludiblemente [según Platón] a su realización concreta en el ámbito del desarrollo del diálogo efectivo».[3]

(3) Al exponer las doctrinas contenidas en los «autotestimonios» del *Fedro* y de la *Carta VII* ya hemos visto que Platón asignaba a lo escrito una precisa función «rememorativa».[4] Lo escrito, por tanto, debía fijar y poner a disposición del autor y de los demás un *material conceptual obtenido por otra vía*, es decir, en discusiones sostenidas con anterioridad y, por tanto, en la *dimensión anterior de la oralidad*. Esta función «rememorativa» aparece en primer plano a partir del momento en que los diálogos platónicos adquieren una consistencia doctrinal considerable, esto es, sobre todo en los diálogos que se sitúan entre el *Fedón* y la *República* (y en parte incluso en los diálogos inmediatamente anteriores) y las *Leyes*.

Recordemos además que, como ya hemos demostrado, los escritos son útiles para «rememorar» una serie de doctrinas, pero, por los motivos que ya hemos explicado antes, *no las doctrinas últimas referentes a los Principios supremos de la realidad.*[5] Sin embargo, a estas doctrinas supremas (destinadas a no ser escritas, porque no precisan de medios rememorativos, ya que se resumen en «muy pocas proposiciones» que, una vez bien

3. KRÄMER, *Platone*..., p. 147.
4. Cf. pp. 75 ss. y 82 s.
5. Cf. pp. 96 s. y 106 s.

comprendidas, ya no se pueden olvidar) *se refieren los escritos, al menos mediante remisiones y alusiones varias*. Se trata de alusiones que bien pueden llamarse «alusiones rememorativas», válidas para quien conoce la doctrina, pero nada más.[6]

(4) En apariencia, Platón niega al discurso escrito la capacidad de «comunicar» con eficacia las doctrinas, reservando esta capacidad al discurso oral. Sin embargo, las funciones protrépticas, pedagógicas, metodológicas y las propias funciones rememorativas evidentemente no serían posibles si lo escrito careciera totalmente de función comunicativa. A pesar de la clara negativa que leemos en el *Fedro*, está claro que el escrito platónico *también* es, en cierta medida y a veces de manera notable, un instrumento de *comunicación filosófica*.

Aunque su autor lo niega expresamente en apariencia, sin embargo *de hecho*, al menos en la medida en que ha escrito y en el modo como ha escrito, acaba por admitirlo y hasta por demostrarlo.

(5) Sirviéndose con eficacia de algunas precisiones de Schmalzriedt,[7] Krämer aclaró este punto del siguiente modo. En sus escritos, Platón se sirve de un tema filosófico para convertirlo en creación literaria, en la que se pone en marcha un proceso veritativo que avanza «hacia el núcleo central de la filosofía platónica sin desvelarlo nunca». Este proceso no queda concluido porque se utiliza el medio literario y, por tanto, remite a la dimensión de la oralidad para la conclusión definitiva. En resumen: «Los procedimientos didácticos del escritor Platón ponen en marcha un proceso cognoscitivo que no finaliza en los escritos, sino en la actividad de la enseñanza oral de la Academia».[8]

Efectivamente, son los diálogos los que inician sobre todo este proceso cognoscitivo, y en su más alto grado, aunque por

6. Estas alusiones son muy numerosas. Aquí nos limitaremos a llamar la atención del lector sobre las once más significativas recogidas por KRÄMER en el segundo Apéndice de *Platone...*, pp. 358-369 bajo el título: *I rimandi degli scritti platonici al «non scritto»*: *Protagora*, 356 E 8 - 357 C 1; *Menone*, 76 E 3-77 B 1; *Fedone*, 107 B 4-10; *Repubblica*, 506 D 2- 507 A 2; 509 C 1-11; *Parmenide*, 136 D 4 - E 3; *Sofista*, 254 B 7 - D 3; *Politico*, 284 A 1 - E 8; *Timeo*, 48 C 2 - E 1; *Leggi*, 894 A 1-5. Más adelante, comentaremos extensamente muchos de estos pasajes.

7. SCHMALZRIEDT, *Platon...*, citado en la nota 1.

8. KRÄMER, *Platone...*, p. 148.

principio no pretenden concluir este proceso, y en realidad no lo concluyen, como confirma ampliamente la historia de la interpretación de Platón en general, y de cada uno de los diálogos en particular.

Por consiguiente, como destaca acertadamente Gaiser, «sólo podemos comprender los diálogos platónicos en su totalidad si somos conscientes de que, tanto en los detalles como globalmente, remiten a una justificación de mayor envergadura que no está explicitada en la obra escrita, pero que se presupone en cada una de sus partes».[9]

El círculo en que Platón parece encerrar al lector con sus escritos, precisamente a través de sus radios, en realidad remite muchas veces a lo «no escrito», que es como un círculo más amplio que engloba el círculo de lo escrito y lo delimita.[10]

(6) Una notable confirmación de esta perspectiva nos la proporciona un reciente trabajo de Szlezák, quien, partiendo precisamente de los diálogos y sin salirse de ellos, por lo tanto sin entrar en consideraciones sobre el mérito de las «Doctrinas no escritas» transmitidas por la tradición indirecta, demuestra que la «ayuda» oral que se aporta a lo escrito mencionado en el *Fedro* constituye precisamente el *sostén de todos los escritos platónicos, incluso de los escritos de juventud*. Platón, como escribe Szlezák, «concibe el escrito filosófico, ya desde el principio, como un escrito no autárquico, como un escrito cuyo contenido hay que superar si se quiere entender perfectamente. El libro del filósofo debe hallar la justificación última de sus argumentos más allá de sí mismo».[11]

Las demostraciones detalladas aportadas por Szlezák son muy interesantes, porque demuestran que esta «ayuda» debe realizarse a diferentes niveles, y además de una forma muy amplia.[12] En algunos niveles, estas «ayudas» implican doctrinas que aparecen en otros diálogos, mientras que en el nivel más elevado estas «ayudas» implican doctrinas que Platón nunca puso por escrito. Szlezák demuestra que, partiendo justamente de la hermenéutica schleiermacheriana, es decir, sin presuponer las «Doctrinas no escritas» transmitidas a nos-

9. GAISER, *Platone come scrittore...*, p. 46.
10. Cf. nota 6.
11. SZLEZÁK, *Platone...*, p. 121.
12. Cf. SZLEZÁK, *Platone...*, pássim.

otros por la tradición indirecta, el examen atento de los diálogos, incluyendo los más tempranos, puede echar por tierra el paradigma schleiermacheriano: de hecho Platón «[...] en todo lo que escribió dejó espacio para una "ayuda" oral: lo escrito no puede sustituir la oralidad de la filosofía. Pero ya en la obra escrita muestra, recurriendo a la imitación del diálogo, en qué consiste la "ayuda" filosófica. En ella la "ayuda" aparece de forma gradual: una parte del diálogo puede servir de ayuda a otra, del mismo modo que un diálogo puede ayudar al otro. Y por analogía con este gradual recorrido hacia atrás podemos entender cómo la filosofía oral era capaz de ayudar a la obra escrita».[13] Pero la ayuda que aporta a los fundamentos últimos no se halla en los diálogos, y es justamente lo que Platón no quiso poner por escrito, y que nos ha transmitido la tradición indirecta. Por esto Szlezák concluye: «Los propios diálogos nos obligan a tomar en serio la tradición indirecta de Platón».[14]

Y así llegamos al punto central de nuestro problema, esto es, a la «ayuda» irrenunciable que la tradición indirecta puede aportar a los diálogos platónicos, y sobre la que ha llegado el momento de hablar.

II. Las «Doctrinas no escritas» transmitidas a nosotros por la tradición indirecta son capaces de aportar a los escritos esas «ayudas» que necesitan

Ya desde Robin, muchos estudiosos empezaron a admitir que la tradición indirecta podía ser de alguna ayuda.[15] No obstante, esta aceptación se limitaba a los últimos diálogos y, por tanto, se establecía una clara delimitación cronológica, concretando de este modo aquellos intentos de «articulación» del paradigma tradicional de los que hablábamos anteriormente.

La novedad decisiva del nuevo paradigma, como ya hemos subrayado muchas veces, pero conviene repetirlo ahora, consiste precisamente en haber *desplazado radicalmente los límites*

13. Szlezák, *Platone...*, p. 417.
14. Szlezák, *Platone...*, p. 419.
15. Cf. pp. 62 ss.

cronológicos.[16] Las «Doctrinas no escritas» referentes a los Principios primeros, transmitidas por la tradición indirecta, se remontan, si es que no incluso a los primeros diálogos, *sin duda alguna a los diálogos del período central*, esto es, a la época de composición de los escritos doctrinales y, por tanto, a la época de la fundación de la Academia. Por consiguiente, resulta que la doctrina de los Principios está sobreentendida en *todos* los diálogos más significativos de Platón, considerados desde siempre puntos esenciales de referencia para reconstruir su pensamiento.

En la *Carta VII* (escrita hacia 353 a.C.), Platón da a entender que la doctrina sobre los Principios supremos de lo real no sólo la escuchó Dionisio en 361 a.C., es decir, en la época del tercer viaje de Platón a Sicilia, sino que pudo haberla escuchado ya en la época del segundo viaje, que tuvo lugar en el año 366. Hay que concluir, pues, que en el período de veinte años que media entre el segundo viaje a Sicilia (366 a.C.) y la muerte de Platón (347 a.C.) las «Doctrinas no escritas» debieron mantenerse sustancialmente idénticas. Pero aparecen ya importantes alusiones a las «Doctrinas no escritas» en los libros centrales de la *República*, de los que hablaremos más adelante, y las propias referencias a la *República* contenidas en el *Fedro* remiten las «Doctrinas no escritas» de los Principios supremos de la realidad a una época que puede fijarse *en torno a la mitad de los años setenta*, período en que, según muchos estudiosos, tiene lugar la composición de estos libros centrales de la *República*.[17]

De este modo, es decir, teniendo en cuenta la doctrina no escrita que subyace, quedan aclaradas las partes más importantes de muchas obras platónicas, que en el pasado carecían de explicación o que sólo tenían una explicación parcial y forzada; y se aclaran precisamente al ponerlas en relación con una dimensión *histórica* precisa, cuya clave nos proporciona la tradición indirecta. Así que, sin duda desde la *República* en adelante (aunque muy pro-

16. Recordemos que la simple articulación del paradigma tradicional entraba totalmente en crisis precisamente por este desplazamiento de los límites cronológicos. Recuérdese a este respecto, lo que ya dijimos antes, pp. 70 ss.; cf. también más adelante, pp. 125 ss.

17. Cf. KRÄMER, *Platone...*, p. 106, y K. GAISER, «La teoria dei Principi in Platone», en *Elenchos*, 1 (1980), pp. 45-75, especialmente p. 69. Este ensayo fue publicado de nuevo como Apéndice primero en la obra de K. GAISER, editada por mí, *La metafisica della storia in Platone* (citado anteriormente, p. 33, nota 3 del capítulo segundo), pp. 187-219; cf. pp. 205 ss.

bablemente ya desde algún diálogo anterior y, como veremos, desde el *Fedón* y el *Banquete*), para comprender algunos puntos cruciales de los grandes diálogos, y a veces incluso para interpretar el significado de todo el diálogo, *nos sirve de «ayuda» precisamente ese* plus *no escrito y no extraíble de ningún diálogo, porque está reservado exclusivamente a la oralidad, pero al que afortunadamente podemos acceder en cierto modo gracias a la tradición indirecta*.[18]

Es evidente que esta tradición de carácter predominantemente doxográfico tiene todos los defectos y todas las limitaciones que en general presenta la doxografía; pero no por ello resulta menos importante. Gaiser destaca con acierto lo siguiente: «Indudablemente, las informaciones transmitidas carecen de vida desde un punto de vista literario y doxográficamente son incrustaciones. En las relaciones, rígidas desde un punto de vista formal y fácilmente susceptibles de malentendidos, la insuficiencia de los escritos, que el propio Platón explicó muchas veces, se deja sentir con más fuerza. Lo que tenemos enfrente es, por así decir, tan sólo el esqueleto y la copia fosilizada de una figura viva. Sin embargo, no por eso se puede juzgar infundada la pretensión [...] de reconstruir y aclarar las informaciones como tales, del mismo modo que no es infundado recoger y restaurar los restos que poseemos. ¿Por qué, en nuestro caso, esto tendría que ser imposible, es decir, reconocer en estas informaciones algo del significado originario, igual que el biólogo a partir de meras fosilizaciones o partes de un esqueleto puede hacer algunas afirmaciones acerca de la vida que en otro tiempo contenían las formas que se han conservado?».[19]

III La grandeza y el valor de los diálogos no disminuyen sino que aumentan gracias a la correcta interpretación de la tradición indirecta

Los estudiosos que se identifican con el viejo «paradigma» consideran que la utilización decidida de la tradición indirecta y la re-

18. Para algunos de los diálogos anteriores a la *República* véanse, por ejemplo: Krämer, *Arete*..., pp. 57 ss., sobre el *Gorgias*; K. Gaiser, «Platons Menon und die Akademie», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46 (1964), pp. 241-292, ahora publicado también en: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (citado en el capítulo segundo, p. 66, nota 67), pp. 329-393; Idem, *Name und Sache in Platons "Kratylos"*, Heidelberg 1974.

19. Gaiser, *Platons*..., p. 585.

valorización radical que de ella hace el paradigma alternativo constituyen una especie de *diminutio* de la validez de los diálogos; y además entienden que con ello resulta comprometido el trabajo que durante dos siglos se ha hecho en torno a los propios diálogos.

En realidad, el nuevo paradigma hermenéutico no implica nada de todo esto. Krämer ha precisado claramente lo siguiente.

(*a*) La tradición indirecta, lejos de restar validez a los diálogos, «conduce a su revalorización», haciendo que se comprendan mejor sus propósitos exactos.

(*b*) Además, los diálogos, «en cuanto se refiere a los contenidos, disponen de una riqueza de material incomparablemente superior».

(*c*) En cuanto a la articulación y al desarrollo del método, los diálogos contienen indicaciones bastante más amplias que las que nos proporciona la tradición indirecta.

(*d*) El análisis de la estructura de los diálogos y su interpretación *interna* siguen manteniendo su valor específico, puesto que estaban escritos incluso para un público que ignoraba total o parcialmente las enseñanzas no escritas, y puesto que, en cualquier caso, el análisis de los diálogos no puede de ningún modo ser sustituido por el estudio unilateral de la tradición indirecta.[20]

El nuevo paradigma implica simplemente una *prioridad filosófica* de la tradición indirecta *en cuanto al contenido*, debido a que ésta contiene ese *plus* no revelado por los diálogos y, por tanto, coincide con esas «cosas de más valor» que, según la doctrina del *Fedro*, el filósofo sólo confía a la oralidad. Por eso dice acertadamente Krämer: «[...] en el caso de Platón, hay que destacar sobre todo que el hecho de que la tradición oral sea indirecta queda compensado con el hecho de que es superior en cuanto al contenido. A diferencia de lo que ocurre con casi todos los otros autores, en el caso de la tradición indirecta de Platón no se trata de doctrinas marginales cualesquiera, que ocasionalmente pueden servir de complemento, sino que se trata del propio núcleo de la filosofía platónica, es decir, de la *teoría de los Principios*, y de determinadas líneas de fuerza de las estructuras del sistema que de ella derivan. Quien quiera comprender al Platón histórico no puede ignorar de ningún modo

20. Cf. KRÄMER, *Platone*..., pp. 139 ss.

las relaciones con las doctrinas no escritas de ese pensador, y no podría hacerlo ni siquiera en el caso de que hubieran sido transmitidas de forma mucho más deficiente de como lo han sido en realidad».[21]

Puesto que muchos han entendido mal este rasgo del nuevo paradigma, queremos reproducir una declaración precisa de Gaiser, que insiste con fuerza en que la nueva reconstrucción del pensamiento de Platón «[...] no puede conducir a una "devaluación" de los diálogos literarios. En primer lugar se trata sobre todo de reconquistar una importante dimensión para la interpretación de los propios escritos, cuyo conocimiento se había perdido con el paso de los siglos. Las afirmaciones de que detrás de los diálogos se oculta una doctrina esotérica sólo podrán considerarse apropiadas si permiten una mejor comprensión de la obra escrita, y presentan como necesario y significativo lo que en los diálogos aparece como no relacionable, es decir, los momentos aporéticos y jocosos. Y también hay que entender que, gracias a la inclusión de una nueva dimensión, la peculiaridad y el significado del filosofar platónico en su conjunto aparecen bajo una nueva luz».[22]

Se trata de afirmaciones que desde luego no implican la sustitución del monopolio de la tradición escrita por la oral, sino *la necesidad de integrar y de lograr una síntesis entre ambas tradiciones*, y la necesidad de que cada una de ellas sirva para *aclarar la una y la otra hasta donde sea posible*.

En conclusión: en el ámbito del nuevo «paradigma» *la pérdida de la autarquía de los diálogos*, debida a la valoración de la tradición indirecta, no supone una pérdida de su valor, sino que, por el contrario, supone *un incremento de su valor, porque resultan iluminados en las zonas de sombra* y, por tanto, resultan más claros, más ricos en interrogantes y en contrastes, abiertos a horizontes más amplios. Además, ese *plus* revelado por la tradición indirecta se reduce a un discurso muy breve. El discurso sobre los «fundamentos últimos» en realidad siempre es un discurso muy breve: es como el último trecho de la subida a una cima, que es el más corto pero a la vez el más comprometido.

Los escritos platónicos nos hacen subir toda la montaña,

21. KRÄMER, *Platone...*, p. 120.
22. GAISER, *Platons...*, p. 3.

pero no consiguen que lleguemos a la cumbre; en cambio, la tradición indirecta nos permite conquistar precisamente la cumbre.

IV. El redimensionamiento radical del sentido de la ironía y de su función en el ámbito del filosofar platónico a la luz del nuevo paradigma

Junto al diálogo socrático, Platón tenía que asumir también la *ironía* e introducirla en sus diálogos escritos como un elemento *constitutivo esencial*. Y la ironía, como hemos señalado anteriormente, también resulta radicalmente redimensionada por el nuevo paradigma.

En Sócrates, la ironía consistía en un hábil juego presentado sobre todo con la máscara de la ignorancia en todas sus poliformes y polícromas variantes, a fin de desenmascarar la ignorancia real del interlocutor sabihondo. Como es bien sabido, en el variado juego de las simulaciones Sócrates llegaba incluso a fingir que adoptaba como propios las ideas y métodos del adversario, luego los exageraba para hacer que emergieran los puntos débiles y refutarlos, utilizando a veces la misma lógica que era propia de esos métodos.

Ahora bien, en Platón encontramos estos dos aspectos de la ironía. Aunque el primero, que está un tanto acentuado en los primeros diálogos, paulatinamente va reduciendo su mordacidad y su alcance, a medida que los diálogos se enriquecen de contenidos doctrinales y a medida que el momento constructivo supera en ellos al momento aporético. El segundo, en cambio, tiende a ampliarse y a hacerse cada vez más complejo, hasta llegar a su punto máximo incluso en diálogos muy importantes, como por ejemplo en el *Parménides*. Y es precisamente este aspecto de la ironía platónica el que hace que ciertos diálogos sean difíciles de interpretar, porque el filósofo no permite que se reconozca explícitamente la ficción irónica como tal y cambia de máscara sin quitársela nunca.

La ironía platónica tiene un profundo valor metodológico, que tiene sus raíces en la mayéutica socrática: el lector de los diálogos se ve envuelto en las invenciones y en el juego de las ficciones destinadas a obtener su compromiso total, cuyo objetivo es hacer que brote desde dentro la chispa de la verdad.

Así pues, la ironía platónica *no tiene nada que ver*, como ha destacado acertadamente Jaspers en su reconstrucción del pensamiento platónico, con la *visión nihilista*, que busca la vía de la mera negación, que coincide con el ridículo que golpea y humilla. La ironía que se inspira en la visión nihilista –escribe Jaspers– «[...] actúa según el principio de Gorgias: exponerse al ridículo. En primer lugar se hace evidente la nada. Esta ironía no es el lenguaje oculto de *Eros*, sino una lucha por apoderarse del poder de la nada. Esta se eleva contra cualquier seriedad, es la lucha inconsistente de un no ser –estrepitoso».[23]

La ironía platónica, por el contrario, *implica la posesión de algo positivo*, que no se expresa directamente a fin de evitar ser mal interpretado por quien no es capaz de entender. «La ironía filosófica –continúa Jaspers– es, en cambio, *expresión de la certeza de un contenido originario*. Perpleja ante la univocidad del discurso racional y ante la multiplicidad de significados que tienen los fenómenos, *querría captar la verdad, no hablando sino insinuando*. Querría ofrecer un signo de la verdad oculta, mientras que la ironía nihilista es vacía. En el vórtice de los fenómenos querría conducir mediante un desvelamiento auténtico a la presencia inefable de su verdad, mientras que la ironía vacía, a través del vórtice, nos precipita en la nada. La ironía filosófica es pudor de toda verdad directa. Impide cualquier malentendido total inmediato».[24] Con su ironía –sigue diciendo Jaspers– «parece que Platón haya querido decir: quienes no pueden entender deben malinterpretar».[25]

Siendo así, resulta ineludible el requerimiento de Goethe: «No hay duda de que quien supiera explicarnos lo que hombres como Platón dijeron en serio, en broma o medio en broma, y lo que dijeron por convicción o simplemente por un decir, nos prestaría un extraordinario servicio y aportaría una enorme contribución a nuestra cultura».[26]

Pues bien, si adoptamos el nuevo «paradigma» interpretativo, muchos diálogos dejan de ser un enigma, y se comprende

23. K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, Múnich 1957, pp. 267 s.; traducción italiana de F. COSTA: *I grandi filosofi*, Longanesi, Milán 1973, pp. 358 s. (citamos de esta edición).

24. *Ibídem* (cursiva nuestra).

25. JASPERS, *I grandi...*, pp. 357 s.

26. *Goethes Werke*, vol. XXXII (edición que forma parte de la serie *Deutsche National-Litteratur*, edición histórico-crítica), p. 140.

qué es lo que Platón dijo en serio y por convicción. Las indicaciones precisas que se obtienen de la tradición indirecta arrojan una gran luz, como veremos, sobre muchos diálogos, y principalmente sobre algunas partes enigmáticas de los diálogos (que objetivamente a veces llegan al límite de lo indescifrable), y ofrecen la clave para entender el juego irónico y hacer caer la máscara y, por tanto, para identificar factivamente el mensaje filosófico platónico. En cualquier caso, la *interpretación panirónica* de los diálogos platónicos, en los que finalmente la ironía lo trastoca todo y hasta a sí misma, a la luz de la revalorización de la tradición indirecta ya no se puede proponer, mientras que el juego irónico desvela, por último, su seriedad filosófica y sus fines constructivos.[27]

V. El redimensionamiento estructural de la cuestión crucial de la «evolución» del pensamiento platónico en el seno del nuevo paradigma

En el ámbito del paradigma tradicional, ya a partir de 1839 la obra de Hermann, que lleva el significativo título de *Storia e sistema della filosofia platonica*,[28] supuso un giro decisivo al introducir el concepto de «evolución» del pensamiento platónico e intentar reconstruir la *parábola evolutiva* del mismo.

La tesis obtuvo un consenso excepcional y el concepto de *evolución del pensamiento platónico* se convirtió en un auténtico canon hermenéutico, como ya destacamos antes, porque además consiguió importantes confirmaciones gracias a la aplicación del método del análisis estilístico y de la estadística lingüística y a la ayuda de los depurados métodos de la moderna filología.

Se partió de las *Leyes*, obra de la que tenemos la certeza de que fue el último escrito de Platón, y, a base de determinar cuidadosamente sus características estilísticas, se intentó establecer en qué otros escritos se hallaban estas mismas características, y se pudo concluir (valiéndose también de distintos criterios colaterales) que el orden de los escritos del último período es

---

27. Véase especialmente cuanto hemos dicho antes a propósito de los autotestimonios del *Fedro*, pp. 75-104.

28. K.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839 (sólo ha aparecido el primer volumen).

probablemente el siguiente: *Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias y Leyes*. Posteriormente, se pudo establecer que la *República* pertenece a la fase central de la producción platónica, a la que preceden el *Fedón* y el *Banquete* y le sigue el *Fedro*. Asimismo se pudo determinar que un grupo de diálogos representa el período de maduración y de paso de la fase juvenil a la fase más original: el *Gorgias* corresponde probablemente al período inmediatamente anterior al primer viaje a Italia y el *Menón* al inmediatamente posterior. A este período de maduración se remonta también probablemente el *Crátilo*. El *Protágoras* tal vez es la coronación de los primeros años de actividad. Los otros diálogos, sobre todo los breves, son sin duda escritos juveniles, como confirma, por otra parte, la temática fielmente socrática que en ellos se discute. Es muy posible que algunos fueran retocados y parcialmente reelaborados en la edad madura. Veamos cuáles son las conclusiones que se podrían extraer desde el punto de vista teórico y doctrinal, que ilustran el esquema que en el pasado nosotros también defendimos.

En primer lugar, Platón trató una temática predominantemente ética (ético-política), partiendo exactamente del punto al que había llegado Sócrates.

A continuación, y precisamente profundizando en todos los sentidos en la problemática ético-política, comprendió la necesidad de revalorizar los interrogantes de la filosofía de la *physis*: comprendió que la justificación última de la ética no puede venir de la propia ética, sino solamente de un conocimiento del ser y del cosmos del que el hombre forma parte.

Pero la recuperación de los planteamientos onto-cosmológicos de los Físicos se produjo de una forma absolutamente original, incluso mediante una auténtica revolución del pensamiento, esto es, con el descubrimiento de lo suprasensible (del ser suprafísico).

El descubrimiento del ser suprasensible y de sus categorías desencadenó un proceso de revisión de una serie de antiguos problemas y provocó además el nacimiento de otros nuevos, que Platón afrontó y en los que ahondó paulatinamente de forma incansable en los diálogos de la madurez y de la ancianidad.

La conquista del concepto de lo suprasensible dio un nuevo sentido a la *psyché* socrática y al «cuidado del alma» socrático; dio otro sentido al hombre y a sus destinos, otro sentido a la divinidad, al cosmos y a la verdad.

Desde lo alto de los horizontes alcanzados con el descubrimiento de lo suprasensible, Platón pudo conciliar la antítesis entre Heráclito y Parménides, pudo fundamentar la intuición teleológica de Anaxágoras, pudo resolver muchas aporías del Eleatismo, pudo dar un nuevo sentido al Pitagorismo. En la madurez, la necesidad de dar respuesta a los interrogantes de la filosofía eleática se hizo tan apremiante que no sólo inspiró diálogos enteros como el *Parménides*, sino que llevó incluso, como ya hemos dicho, a la sustitución de Sócrates como protagonista: en efecto, en el *Sofista* y en el *Político* el verdadero protagonista será un *forastero de Elea*. En la época de la vejez, por último, adquirieron mayor protagonismo los planteamientos pitagóricos (por otra parte, siempre presentes y ejerciendo influencias diversas a partir del *Gorgias*), hasta el punto que, en la gran síntesis final cosmo-ontológica del *Timeo*, Platón eligió como protagonista precisamente al pitagórico Timeo.

Según la mayoría de estudiosos, finalmente, las «Doctrinas no escritas» (y también para aquellos estudiosos que las habían revalorizado) serían la conclusión de la parábola evolutiva de Platón.

Esta parábola tipo que acabamos de esbozar brevemente presenta, como es lógico, una serie de variantes (incluso bastante notables) según los distintos intérpretes.[29] Concretamente, hay que destacar que muchos estudiosos han creído descubrir en los diálogos posteriores a la *República* la expresión de crisis, superaciones, «autocríticas» y «autocorrecciones» diversas del pensamiento originario platónico, sobre todo en lo que se refiere a la doctrina central, es decir, a la teoría de las Ideas. Y también hay que destacar que el problema de las relaciones entre *evolución* y *sistema* ha sido resuelto de distintas formas, generalmente con tendencia a conceder más importancia a la evolución *precisamente como canon hermenéutico* en detrimento del sistema, esto es, en detrimento de la unidad del pensamiento platónico.[30]

29. Recordemos que, junto a HERMANN, fue L. CAMPBELL el que impuso el método genético, introduciendo en muchos de sus trabajos el análisis estilométrico; cf. por ejemplo: *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford 1867.

30. W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres 1897 (1905²), utiliza ya el método genético de forma radical en sentido teórico, sosteniendo que Platón pasó de una concepción ontológica de las ideas, tras la crisis del *Parménides*, a una forma de concepción nominalista de las mismas. Después de él, este criterio adoptó distintas variantes, y

Ahora bien, si se acepta el «paradigma» interpretativo propuesto por las escuelas de Tubinga y de Milán, la reconstrucción genética del pensamiento platónico, con todas las razones alegadas, *resulta drásticamente redimensionada, porque precisamente en función de dicho «paradigma» se produce una grave crisis en los presupuestos sobre los que se basa*. Será conveniente recordar los puntos centrales de esa cuestión, porque de ellos procede manifiestamente la fecundidad del nuevo «paradigma» en el planteamiento y en las posibles soluciones de este problema.

(1) En primer lugar hay que destacar que el estudio de los diálogos platónicos desde el punto de vista genético puede producir los resultados esperados en cuanto se refiere al aspecto del *Platón escritor*, pero no en cuanto al *Platón pensador*. En efecto, el escritor Platón dista mucho de coincidir sistemática y globalmente con el pensador Platón, como se deriva de cuanto hemos dicho más arriba, y como se deducirá puntualmente de otras observaciones que siguen.

(2) La interpretación genética aplica, sin demostrarlo en absoluto, el principio según el cual Platón *solamente* poseería el nivel de doctrina y de conciencia teórica que expresa en los diálogos a medida que se van escribiendo. Pero –destaca acertadamente Krämer– ese principio sólo podría tener pretensiones de validez en el caso de que «Platón hubiese querido exponer en *cada* uno de sus escritos de manera clara la *totalidad* de su filosofía. Sólo en este caso se podría deducir el "progreso" de la diferencia entre un escrito y otro escrito, a base de ir restando lo viejo de lo nuevo. Pero esta condición no puede darse, debido a la diferencia temática que existe entre cada uno de sus escritos».[31]

(3) Las diversas finalidades y objetivos que inspiran los distintos diálogos imponen por razones estructurales diferentes niveles de tratamiento doctrinal, es decir, *una mayor o menor cantidad y calidad de doctrinas*, que dan lugar a un notable desconcierto en el juego de las inferencias en que se basa el método

por último algunos han considerado incluso que Platón sólo se puede exponer diálogo a diálogo. Entre las numerosas obras sobre el tema, recordemos una curiosa forma de releer Platón a través de la evolución de G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966. H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982; Cf. L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.

31. KRÄMER, *Platone...*, p. 180; cf. SZLEZÁK, *Platone...*, *passim*.

genético. Algunos diálogos, por ejemplo, presentan un menor contenido doctrinal simplemente por el hecho de que se proponen objetivos más limitados que otros, y además los van adaptando a la medida de los personajes implicados.[32]

(4) En el *Fedro*, además, Platón dice claramente, como hemos visto antes, que el momento de *elaboración oral* de la doctrina es *anterior*, y que sólo después las doctrinas adquiridas mediante la discusión oral (o al menos *algunas*) quedaban fijadas, con una finalidad hipomnemática, en los escritos. Además, es fácil observar a este respecto una movilidad de los límites entre lo escrito y lo no escrito. Con el paso de los años, Platón se decidió a escribir cada vez más y sólo se detuvo ante aquellas «cosas de más valor», es decir, aquellas doctrinas que, por las razones anteriormente explicadas, tendrían que haber permanecido «no escritas» definitivamente.

(5) A esas «Doctrinas no escritas» hizo además una *serie de alusiones*, que en muchos diálogos resultan inequívocas para los lectores e intérpretes que estén debidamente prevenidos.[33]

(6) Las conclusiones son, pues, evidentes.

(*a*) Cuando Platón componía los diálogos, el horizonte de su pensamiento era *más amplio* que el que iba fijando por escrito.

(*b*) La valoración correcta de la tradición indirecta permite reconstruir, en cierta medida, este horizonte de pensamiento.

(*c*) Y una vez determinado que el núcleo esencial de las «Doctrinas no escritas» se remonta a una época muy anterior de lo que se creía en el pasado, es evidente que la cuestión de la evolución del pensamiento platónico se plantea de una manera completamente nueva, y precisamente *sobre la base de las relaciones entre la obra escrita y la enseñanza oral, esto es, sobre la base de las relaciones entre las dos tradiciones que han llegado hasta nosotros*, teniendo en cuenta además todas las circunstancias antes expuestas.

(7) En cualquier caso, habrá que distinguir diferentes niveles de la parábola evolutiva:

(*a*) el de Platón como pensador;

(*b*) el de Platón como escritor en general;

---

32. Esta consideración aparece claramente en la obra de SZLEZÁK, *Platone...*, precisamente a través de un detallado análisis de los diálogos juveniles y del período intermedio.

33. Cf. nota 6.

(*c*) el de la evolución de las relaciones entre escritura y oralidad, que en cierta medida se restringen.

(8) Habrá que dar una clara prioridad al análisis estilístico y a la estadística lingüística a la hora de tratar este problema.[34]

VI. Las nuevas posibilidades de resolver el enigma del sistema platónico sobre bases objetivas e históricas

Con la revalorización de la tradición indirecta, además de redimensionar la cuestión de la génesis del pensamiento platónico, se impone también redimensionar radicalmente, más radicalmente aún, la cuestión que para muchos estudiosos ha constituido un auténtico dilema, esto es, la cuestión de la *«unidad» o «no unidad» del pensamiento platónico*, es decir, de su *sistematicidad* (en el sentido de coherencia unitaria) o *no sistematicidad* (problematicidad), a la que ya se ha aludido antes.

La tradición indirecta, al revelarnos cuáles eran para Platón los Principios primeros y supremos de lo real e indicarnos los nexos fundamentales que unen todas las realidades a los primeros Principios, llena exactamente esa laguna que presentan los diálogos.

De cuanto se deduce de los testimonios, no hay duda de que *Platón tendía a presentar una visión unitaria, capaz de abarcar lo real y en su integridad* (aunque sea dinámico y abierto). Y si bien estos testimonios resultan incompletos, nos permiten sin embargo reconstruir los rasgos esenciales de dicho «sistema» e incluso los nexos fundamentales del mismo.

Pero, puesto que este descubrimiento convierte repentinamente en obsoletas toda una serie de interpretaciones de Platón, y en especial las que se han hecho desde una perspectiva *escéptica, problemática, existencialista y antimetafísica*, es oportuno reflexionar sobre algunas precisiones de la Escuela de Tubinga, que vienen a aclarar el sentido de la *sistematicidad* del pensamiento platónico y al mismo tiempo de su *apertura* a distintos desarrollos. Escribe Krämer: «La *pretensión de validez* de la filosofía sistemática de Platón debe ser considerada a la luz de una serie de distinciones. Difícilmente llevaba unida la pretensión dogmática de una validez indefinida o la pretensión de no necesitar ninguna revisión; esto se puede deducir del concepto dinámico de *filo*-so-

34. Véase también lo que dice Szlezák, *Platone...*, p. 418.

fía (entendido en su sentido profundo), así como de las divergencias toleradas en la Academia entre los escolares, tanto respecto a Platón como entre ellos mismos. Tampoco se le podía atribuir probablemente la pretensión de agotar la totalidad de los contenidos filosóficos; el proyecto era más bien elástico y flexible y abierto fundamentalmente a ampliaciones tanto en su conjunto cono en sus detalles. Puede hablarse, por tanto, de un planteamiento no dogmático sino heurístico y en algunos detalles tan sólo esbozado y, por tanto, de un sistema abierto; pero de ningún modo puede hablarse de un *antisistema* de fragmentos de teorías sin conexiones precisas. En cambio, hay que tener en cuenta la *tendencia a la totalización* y a un proyecto general *coherente* y *consistente*. Esto queda demostrado por la teoría de los Principios, por la elaboración de conceptos generales de funciones y de relaciones, y también por el acuerdo de *todos* los dicípulos en la intención de construir un sistema. Por eso, al valorar estas cuestiones, hay que distinguir muy bien entre el grado de coherencia de la doctrina y el grado de validez de la misma».[35]

Gaiser, a su vez, insiste en términos parecidos: «Al calificar esta teoría de "sistemática" quiero decir que con ella se pretendía y se realizaba *una composición completa, una síntesis universal, una asimilación especulativa sinóptica de cada uno de los conocimientos* adquiridos en todos los ámbitos posibles de lo real. Pero esa calificación no significa que se tratara de un conjunto de proposiciones rígidamente cerrado, escolástico, fijado de una vez para siempre. Hasta hoy en día existe en todas las ciencias, y esto es válido también para la ontología en su conjunto, un tipo de sistema vivo-dinámico, que es "abierto" en tanto en cuanto busca representar la realidad siempre y solamente de modo hipotético y dialéctico. El sistema platónico, por tanto, si se entiende correctamente, no excluye, sino que más bien implica un desarrollo posterior constante: aunque la concepción fundamental, semejante a un núcleo de cristalización, permaneció durante mucho tiempo sin cambios, siempre era posible integrar nuevos conocimientos en el conjunto del sistema».[36]

Por nuestra parte, quisiéramos añadir algunas precisiones. No hay que entender «sistema» en sentido hegeliano o neoidealista, es decir, como una especie de *Ableitungssystem*, sino en el

35. KRÄMER, *Platone...*, pp. 177 s.
36. GAISER, *La teoria...*, pp. 48 s.; actualmente en: *La metafisica...*, pp. 192 s.

sentido que la filosofía griega, desde sus orígenes con los Presocráticos, reveló como rasgo definitorio y característica esencial del pensamiento filosófico. En otras palabras: explicar significa considerar todas las cosas desde una óptica unitaria en función de conceptos clave, que se refieren a un concepto de base. Y esto sin posturas de cerrazón dogmática ni rigideces sistemáticas y deduccionistas, como veremos.

Lo que nosotros entendemos por «sistema» platónico, esto es, un pensamiento que posee «unitariedad» y coherencia en su conjunto, queda perfectamente expresado con una hermosa frase de Bergson que, en nuestra opinión, tiene un significado emblemático en su fuerza provocadora: «Un filósofo digno de ese nombre nunca ha dicho más que una sola cosa».[37]

VII. En qué sentido las «doctrinas no escritas» pueden ser calificadas de «esotéricas»

Al finalizar esta parte, queremos centrar la atención en la cuestión del Platón llamado «esotérico», y concluir así las complejas explicaciones crítico-metodológicas desarrolladas hasta aquí.

Hace ya tiempo que los estudiosos introdujeron la distinción entre un Platón «exotérico» uno «esotérico».

Se entiende por «exotérico» el pensamiento de Platón que, a través de sus escritos, llegaba también hasta quienes estaban «fuera» de la Escuela («exotérico» deriva de ἔξω, que significa «fuera»).

Se considera «esotérico», en cambio, el pensamiento que Platón reservaba exclusivamente al círculo de los escolares en el *interior*, esto es, *dentro* de la Escuela («esotérico» procede de ἔσω, que significa «dentro»). Pero en el pasado el término «esotérico» se entendía en un sentido muy vago, y se aplicaba por lo general a las doctrinas destinadas a permanecer envueltas en un misterioso secretismo, casi como una especie de metafilosofía para iniciados.[38]

Esta forma de entender el Platón «esotérico» ya fue criticada por Hegel de una manera rotunda en esta página que consideramos ejemplar: «De la distinción que suele hacerse entre filosofía

37. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, París 1934, pp. 122 s.

38. Este concepto fue difundido sobre todo por W.G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-1795, que el propio Hegel intentó refutar en el pasaje que reproducimos a continuación.

exotérica y esotérica surgiría una [...] dificultad. Tennemann afirma: "Platón hace uso del derecho, que tienen todos los pensadores, de comunicar solamente aquella parte de sus descubrimientos que consideraba oportuna, y de comunicarla tan sólo a quienes creía que eran capaces de captarla. También Aristóteles tuvo una filosofía esotérica y una filosofía exotérica, pero con la diferencia de que en Aristóteles esa distinción sólo afectaba a la forma, mientras que en Platón afectaba a la materia". ¡Tonterías! Parecería casi que el filósofo estuviera en posesión de sus pensamientos como si se tratara de cosas externas: en cambio, la idea filosófica es una cosa completamente distinta, es ella la que posee al hombre. Cuando los filósofos hablan de temas filosóficos deben expresarse según sus ideas y no pueden tenerlas guardadas en el bolsillo. Aunque se expresen con alguien de una forma extrínseca, sin embargo en sus discursos siempre está contenida la idea, por poco contenido que tenga la cosa de que se trata. Para confiar un objeto externo no hace falta gran cosa, pero para comunicar ideas se requiere capacidad, y ésta siempre conserva algo de esotérico, de modo que nunca se tiene puramente lo exotérico de los filósofos».[39]

Ahora bien, el Platón de las «Doctrinas no escritas» es un Platón «esotérico», aunque en un sentido completamente diferente. Explica Gaiser: «Cuando califico de [...] "esotérica" esta teoría de los Principios de Platón [expresada en las «Doctrinas no escritas»], quiero decir que Platón pretendía hablar de estas cosas tan sólo en el círculo restringido de los discípulos que, tras una larga e intensa preparación matemático-dialéctica, eran capaces de asimilarlas adecuadamente. No hay que interpretarlo, por el contrario, como un secretismo artificioso, como el que puede encontrarse en camarillas de culto religioso, en sociedades sectarias, o en grupos elitistas».[40]

A Krämer incluso le gustaría eliminar ese término tan ambiguo y sustituirlo por *innerakademisch*.

39. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe... editado por H. GLOCKNER, vols. 17-19, Stuttgart 1928 (vol. 18, pp. 179 s.); traducción italiana de E. CODIGNOLA y G. SANNA: *Lezioni sulla storia della filosofia*, La nuova Italia, Florencia 1932, vol. II, p. 163.

40. GAISER, *La teoria*..., p. 48 = *La metafisica*..., p. 192. Véase también el ensayo de GAISER: *Platons esoterische Lehre*, en AA.VV., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, editado por P. KOSLOWSKI, Zúrich-Múnich 1988, pp. 13-40.

Este término sólo puede traducirse con la perífrasis «doctrinas profesadas en el interior de la Academia» (a menos que se desee acuñar el neologismo «intraacadémico»), reservadas a los discípulos de la Academia. Sin embargo, explica perfectamente el significado que tiene el término «esotérico» cuando se aplica a Platón.[41]

El término «esotérico» se utiliza comúnmente para designar también los escritos de Aristóteles destinados a los discípulos que frecuentaban su escuela, es decir, el Peripato. Por lo tanto, con todas las precisiones que hemos hecho, el término puede mantenerse también en el caso de Platón.

Así pues, el sentido peculiar de la dimensión «esotérica» platónica es el mismo que caracteriza la elección de la oralidad dialéctica para expresar la doctrina de los Principios primeros. La vía de acceso a lo esotérico coincidía con aquel durísimo aprendizaje del que se habla expresamente en la *República* [42] y en las *Leyes*.[43] En la *República* se habla incluso –como veremos– de un aprendizaje que dura hasta los cincuenta años. Por otra parte, los Principios supremos que devuelven el sentido último a las cosas sólo son realmente accesibles al hombre a través de un larguísimo aprendizaje, es decir, caminando por la «larga vía del ser», sin esperanzas de hallar cómodos atajos.

Y en este sentido el término «esotérico» puede asumir su valor oculto y un significado alusivo muy especial, pero bien diferenciado, como se desprende del pasaje de Gaiser que hemos reproducido y de los precisos análisis efectuados por Szlezák,[44] de cualquier relación con las restricciones de ciertas camarillas religiosas, con el secretismo de sociedades sectarias vinculadas al poder y con las reglas de diferentes grupos elitistas.

---

41. Tanto KRÄMER como GAISER intentaron hacer comprender desde el principio qué entendían exactamente por «esotérico». Fueron los críticos quienes lo interpretaron mal; véanse en especial los dos volúmenes de TIGERSTEDT, citados anteriormente en la p. 31, nota 1, y en la p. 52, nota 37, que sirven precisamente para ilustrar a la perfección las reacciones, descritas magistralmente por KUHN, de algunos defensores del paradigma tradicional en contra de las propuestas de un paradigma alternativo.

42. Cf. *República*, libros VI y VII, *passim*.

43. Cf. *Leyes*, XII, desde 960 B hasta el final.

44. Léanse detenidamente las hermosas páginas de SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 484-488, en las que el estudioso explica puntualmente y de manera convincente la diferencia entre esoterismo y secretismo (véanse además pp. 101 s., 212 s., 283 ss, y en especial 452-457).

Segunda parte

La «segunda navegación» y los dos niveles de la metafísica de Platón

La teoría de las ideas (ontología) y la teoría de los Principios primeros (protología)

«...¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi *segunda singladura* en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé [esto es, la verdadera causa]?»

«Desde luego que lo quiero, más que nada», respondió.

Platón, *Fedón*, 99 C-D

Capítulo quinto

La «segunda navegación» como paso crucial del plano físico de la búsqueda de los Presocráticos al plano metafísico de las realidades suprasensibles (Fedón, 96 A - 102 A)

I. La gran metabasis hacia el plano de investigación descrito por Platón en el *Fedón* y su significado

Uno de los pasajes más célebres y más grandiosos que nos ha dejado Platón en sus escritos es sin duda *Fedón*, 96 A - 102 A.[1] Hace tiempo que los estudiosos lo han reconocido, destacando además que se trata de la primera descripción en la literatura europea «de una historia espiritual trazada a través de sus distintas fases, y también de la primera [...] afirmación clara de la visión teleológica o ideal»;[2] aunque podría decirse, con mayor propiedad aún, que constituye *la primera exposición racional y demostración de la existencia de una realidad suprasensible y trascendente*. En nuestra opinión, se podría afirmar incluso que este pasaje constituye, por las razones que explicaremos mejor más adelante, *la «carta magna» de la metafísica occidental*.

Desgraciadamente, si bien algunas ideas fundamentales del pasaje son muy claras, sus pasos y sus vínculos teóricos son de difícil comprensión; y más difícil es aún entender sus líneas de fondo, que se entrecruzan y trazan el mapa completo del proyecto metafísico, en parte de forma explícita, pero en parte sólo

1. Para las indicaciones de toda la literatura crítica moderna sobre el *Fedón*, cf. Cherniss, *Lustrum*, 1959, pp. 127-132; Brisson, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992 *s.v.* y las correspondientes remisiones. La traducción que reproducimos es la nuestra, publicada en La Scuola, 1970 (1995[17]), con ligeros retoques, y en Platón, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milán 1996[5].

2. W. Goodrich, «On "Phaedo" 96 A- 102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99 D», *Classical Review*, 17 (1903), pp. 381-384 y 18 (1904), pp. 5-11 (la afirmación citada se encuentra en la p. 381).

mediante remisiones implícitas, bastante eficaces y oportunamente repetidas, pero siempre de tipo alusivo.[3] Se comprenden bien, por consiguiente, los motivos por los que muchos intérpretes han dejado numerosos problemas sin resolver y no han intentado dar una interpretación global. Esto es precisamente lo que intentaremos hacer en este capítulo, mientras que en los siguientes demostraremos que el mapa del proyecto metafísico presentado en *Fedón*, 96 A - 102 A, es perfectamente comprensible y reconstruible si adoptamos la perspectiva del nuevo paradigma alternativo.[4]

Entretanto, digamos de entrada que las cuestiones pura y preferentemente *históricas*, que giran en torno al problema de determinar, de entre todo lo que Platón pone en boca de Sócrates, qué se puede atribuir efectivamente a Sócrates y qué es, en cambio, puramente platónico, las consideramos secundarias, al menos por ahora. Recordemos, no obstante, que los distintos caminos recorridos se resumen en estos tres: (1) lo que Platón pone en boca de Sócrates refleja perfectamente la experiencia socrática, al menos en su punto central; (2) lo que Platón pone en boca de Sócrates en realidad refleja la experiencia del propio Platón; (3) Platón presenta ciertos elementos que proceden de la experiencia socrática, pero mezclados con elementos que proceden de su propia experiencia. Esta tercera tesis sigue siendo la más documentable. En cualquier caso, a nosotros nos parece ahora bastante más importante *entender el significado paradigmático que Platón quiere dar a su narración, mostrando, mediante ejemplos concretos, cuál es la historia ideal, es decir, cuál es el trayecto ideal que debe recorrer la mente humana cuando busca la verdad*.

Al describir y explicar este trayecto ideal Platón distingue *dos fases esenciales*: la *física* y la *metafísica*; la primera siguiendo el método y los caminos recorridos por los filósofos naturalistas, la segunda siguiendo, en cambio, un nuevo recorrido, que Platón llama, utilizando una imagen que se ha convertido

3. Hablamos de todo el mapa del proyecto metafísico, precisamente porque Platón desarrolla en él tres líneas fundamentales de su metafísica: la *teoría de las Ideas*, la *teoría de los Principios* y la *doctrina del Demiurgo*, tal como demostraremos detalladamente.

4. Trataremos aquí sobre todo de las dos líneas de la *teoría de las Ideas* y de la *teoría de los Principios*, mientras que de la tercera línea trataremos en el capítulo decimosexto, pp. 501-511, y en toda la cuarta parte.

en emblemática, su «*segunda navegación*». (A) La primera fase (es decir, la «primera navegación») se divide en dos momentos: (*a*) el que se inspira *en las doctrinas de los Físicos en general*, (*b*) y el que se inspira *en Anaxágoras*, que representa la expresión más refinada y más elevada de la perspectiva naturalista. Con la «segunda navegación» se inicia (B) la segunda fase que, a su vez, se divide en dos momentos: (*a*) el de la *teoría de las Ideas* y (*b*) el que intenta alcanzar los *Principios supremos y últimos*.

En la página siguiente presentamos un cuadro sinóptico, que resume cuanto hasta aquí se ha dicho y el itinerario que seguiremos.

II. Primer choque con los físicos y afirmación de la imposibilidad de explicar las causas de la generación y de la destrucción utilizando su método [5]

Las cuestiones metafísicas más importantes y las posibilidades de solucionarlas están vinculadas al gran problema de la *generación*, de la *destrucción* y del *ser* de las cosas, y en especial están vinculadas a la identificación de la «causa» que las fundamenta. Los problemas de fondo son, pues, los siguientes: *por qué «se generan» las cosas, por qué «perecen», por qué «son»*. Pues bien, Platón dice (por boca de Sócrates) que *cuando era joven* comenzó a ocuparse precisamente de estos problemas de fondo, buscando adquirir ese saber que llaman «investigación de la naturaleza»,[6] esto es, ese tipo de investigación al que se dedicaban los primeros filósofos, examinando repetidamente de cabo a rabo las respuestas que esos filósofos habían dado a dicha cuestión.

Sobre la base de ese tipo de investigación, las respuestas a tales problemas resultan ser de carácter puramente físico. Por ejemplo, la vida sería el resultado de procesos en que intervienen lo caliente y lo frío; el pensamiento estaría producido por la sangre (como pensaba, por ejemplo, Empédocles), o bien por el aire (como creían Anaximenes y Diógenes de Apolonia), o por el fuego (como creía Heráclito), o por el cerebro considerado

5. *Fedón*, 95 E-97 B. Traducción castellana de C. García Gual: Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1986.

6. *Fedón*, 96 A 8: περὶ φύσεως ἱστορία.

CUADRO SINÓPTICO DE LAS ETAPAS DE LA «SEGUNDA NAVEGACIÓN»

Platón, en su búsqueda de la verdad, siguió una trayectoria que puede dividirse en las siguientes fases

- (A) Primera fase
  - (*a*) Primer choque con los Físicos y demostración de la inadecuación e insuficiencia de su método.
  - (*b*) Choque con Anaxágoras y demostración de que la teoría de la inteligencia propuesta por éste queda invalidada si se permanece en el plano de los Físicos (es decir, si no se pasa a otro plano).
- Paso de la primera a la segunda fase
  - *La «segunda navegación» y la metábasis del plano físico al plano metafísico.*
- (B) Segunda fase
  - (*a*) La primera etapa de la «segunda navegación» y la conquista de la teoría de las ideas.
  - (*b*) La siguiente etapa de la «segunda navegación» y la teoría de los Principios primeros y supremos.

como órgano físico (como creía, por ejemplo, Alcmeón). E idénticas respuestas dan los Físicos a los distintos problemas que tienen que ver con la corrupción y en general con los distintos fenómenos del cielo y de la tierra.

Pero el examen repetido de las distintas respuestas dadas a estos problemas arroja, según Platón, el siguiente resultado. Lo que antes se creía saber con claridad se oscurece, precisamente a causa de estas investigaciones. En otras palabras, utilizando este método no sólo no aumentan las convicciones comunes, sino que se confunden.

El análisis que hace Platón de este punto revela una agudeza realmente extraordinaria. Nos da a entender que las opiniones comunes (las opiniones «suyas» y «de los demás»)[7], esto es, las opiniones prefilosóficas tienen por lo general un carácter físico y naturalista, *que los primeros filósofos presentaron de forma teórica y elevaron a nivel metodológico*. Pero el punto más interesante es el siguiente: *precisamente el teorizar sobre aquello sobre lo que se fundan las opiniones comunes hace que estas opiniones entren en crisis total*. Podríamos tal vez explicar el pensamiento de Platón de la siguiente manera: los filósofos de la Naturaleza nos dan a entender perfectamente, y de forma ampliada, la inconsistencia de los fundamentos de carácter naturalista sobre los que se basa también la opinión común y las contradicciones de los mismos; y precisamente esta ampliación revela la incapacidad de semejante convicción para explicar las cosas adecuadamente.

(*a*) Veamos algunos ejemplos significativos. Según la opinión común, se cree que el hombre *crece* a causa del comer y del beber. Y en efecto, con el método de la investigación física se explica que del alimento proceden las carnes que van a añadirse a las carnes, los huesos que se añaden a los huesos, y las otras partes que van a añadirse a las distintas partes del cuerpo que tienen la misma naturaleza. De este modo, la masa corporal pasaría de «poca» a «mucha» y, por tanto, el hombre pasaría de «pequeño» a «grande». Pero precisamente este reunirse y añadirse una parte a otra parte (que son pequeñas) no explica sino que *oscurece la comprensión de la causa de convertirse en* «grande».[8]

---

7. *Fedón*, 96 C 4: ὡς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν.
8. Cf. *Fedón*, 96 C-D.

(*b*) Veamos otras observaciones que permiten entender aún mejor este punto. Se dice, por ejemplo, que un hombre (o un caballo) puesto junto a uno pequeño resulta «más grande» por la cabeza (que, no obstante, es una cosa *pequeña*). O bien se dice que el diez comparado con el ocho es «mayor», porque se le ha añadido un dos (que, no obstante, es *menor*); o bien que el doble codo es «mayor» que el codo, porque lo supera en la mitad (que, no obstante, es *más pequeña*). Evidentemente, *la causa de este ser mayor y más grande no queda explicada, sino que incluso resulta oscurecida.*[9]

(*c*) Del mismo modo, si nos mantenemos en el plano de investigación de los físicos, no lograremos explicar ni el «dos» ni el «uno». En efecto, se dice que sumando una *unidad* a otra *unidad*, esto es, acercándolas y uniéndolas la una a la otra, se obtiene el «dos»; o bien se dice también que dividiendo una unidad por la *mitad* se obtiene el «dos». Pero los procedimientos de *sumar* (acercar y añadir) y *dividir* (alejar y separar) son opuestos entre sí y, por tanto, no pueden ser «causa» del mismo efecto. Y menos aún es posible explicar con estos procedimientos físico-mecánicos cómo se genera el «uno», y en concreto por qué razón una cosa *se convierte en o es «una»*; y, por consiguiente, no es posible explicar por qué se *generan*, se *destruyen* o *son* las cosas.[10]

Así pues, Platón centra totalmente su primer examen crítico de los Naturalistas en la noción del «dos» y del «uno» y concluye, como ya hemos visto, dirigiendo precisamente la atención hacia el «uno». Veamos el pasaje más significativo:

> «[...]Ni siquiera estoy seguro de saber por qué *se genera lo uno ni –en una palabra– por qué nace o perece o existe cualquier otra cosa, siguiendo este tipo de investigación*, sino que yo mismo, al azar, me ingenio otro modo porque no me adapto nada a éste.»[11]

Más adelante explicaremos las doctrinas a las que Platón alude con insistencia en este pasaje. Por ahora es suficiente des-

9. Cf. *Fedón*, 96 D-E.

10. Cf. *Fedón*, 96 E-97 B.

11. *Fedón*, 97 B 3-7: **οὐδέ γε δι' ὅτι ἓν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι, ἔτι πείθω ἐμαυτόν, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἐνὶ λόγῳ δι' ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου,** ἀλλά τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰχῇ φύρω, τοῦτον δὲ οὐδαμῇ προσίεμαι.

tacar que lo «grande» y lo «pequeño» y sobre todo el «dos» y el «uno», de los que habla con gran consistencia, *no tienen un valor limitado de carácter geométrico y matemático, sino que tienen un valor definido de carácter ontológico y metafísico, cuya culminación está en el problema de la generación del uno* (ἕν), con el que se relaciona, mediante un hábil juego basado en una expresión lingüística que refuerza precisamente al *uno* (ἑνὶ λόγῳ), la gran problemática de la generación y destrucción de las cosas.[12]

Recordemos ya desde ahora, no obstante, cuál es la solución a este problema, que aparece en el contexto de las «Doctrinas no escritas». ¿Cómo se genera, pues, el *uno*, esto es, por qué razón una cosa es y se convierte en *una*? Alejandro de Afrodisia, basándose en el tratado de Aristóteles *Acerca del Bien*, que explica precisamente las doctrinas orales de Platón, nos proporciona la respuesta exacta:

> [...] Cada cosa es en efecto *una*, en cuanto es algo *definido* y *determinado*.[13]

Como veremos, ésta es exactamente la actividad ejercida por el Principio primero, o sea, por el *Uno absoluto, que de-fine y de-termina la Díada indefinida*. Y la insistencia de Platón en el *uno* y en el *dos* en este pasaje del *Fedón* no es más que una alusión precisamente a esta doctrina de los Principios, y sólo se puede entender bien en referencia a la misma.

III. El choque con Anaxágoras: la teoría de la Inteligencia queda inutilizada por el método de investigación de los Físicos [14]

Antes de abordar el nuevo tipo de investigación que conduce a la solución de los problemas planteados, Platón aborda el concepto de «Inteligencia» presentado por Anaxágoras, que habría podido ser una gran contribución a la solución de estos problemas, pero que fracasó completamente por los motivos que veremos.

En efecto, Anaxágoras tenía razón al afirmar que la Inteli-

12. *Fedón*, 97 B, líneas 4 y 5 (cf. nota anterior).

13. Alejandro de Afrodisia, en *Arist. Metaph.*, p. 56, 30 s. Hayduck: ἓν γὰρ ἕκαστον καθὸ τόδε τί ἐστι καὶ ὡρισμένον.

14. *Fedón*, 97 C-99 D.

gencia es *causa de todo, pero no logró dar a su afirmación el fundamento adecuado y la consistencia necesaria, porque el método de investigación de los Naturalistas que él utilizaba no lo permitía*.

Las razones de peso que aduce Platón son las siguientes.

Afirmar que la Inteligencia ordena y causa todas las cosas significa afirmar que dispone todas las cosas *de la mejor manera posible. Esto significa que la* «Inteligencia» *y el* «Bien» *están vinculados estructuralmente, y que no se puede hablar de la primera sin hablar del segundo*. Por tanto, hacer de la Inteligencia la causa implica *eo ipso* hacer de *lo mejor* (el Bien) la condición de la producción, destrucción y ser de las cosas. Pero Platón es aún más explícito en sus alusiones; dice concretamente que quien adopta esta perspectiva *debe conocer, además de lo* «perfecto» *y de lo* «óptimo», *también lo* «peor», porque la ciencia de lo Mejor y de lo Peor es la misma. Y esto es válido, en general, para todos los fenómenos. *Se trata de una importante alusión a la polaridad de los Principios primeros y supremos, de los que trataremos con extensión más adelante*.

Anaxágoras, al defender la tesis de la Inteligencia ordenadora, debería haber explicado el criterio de lo *mejor* en función del cual opera la Inteligencia; y basándose en este criterio debería haber explicado las condiciones, es decir, el modo de *actuar*, de *padecer* y de *ser* de la tierra, del sol, de la luna y de los astros, sus movimientos y las relaciones de estos movimientos; en suma: los distintos fenómenos. Es decir, debería haber explicado cómo están estructurados los distintos fenómenos *en función de lo mejor* y, por tanto, con un conocimiento preciso de lo *mejor* y de lo *peor*.

Veamos el texto:

> «Pues jamás habría supuesto que, tras afirmar que eso está *ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son.* Así que, al presentar la *causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos*, creía que explicaría *lo mejor para cada uno y el bien común para todos*. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor».[15]

15. *Fedón*, 98 A 6-B 6: οὐ γὰρ ἄν ποτε αυτον ὥμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ

Pero Anaxágoras no hizo esto. Introdujo la Inteligencia pero no le atribuyó el papel antes indicado; y *en vez de a lo* «mejor», *siguió asignando la causa a los elementos físicos* (aire, éter, agua, etc.) Pero si estos elementos físicos son necesarios para producir la constitución de los fenómenos del universo, *no son la* «verdadera causa» *y no pueden ser confundidos con ella*.

Más adelante profundizaremos más en este problema, pero de momento nos limitaremos a citar el célebre ejemplo propuesto por Platón.

La confusión de la que hablábamos corresponde exactamente a la confusión de quien sostuviera que Sócrates todo lo que hace lo hace con la Inteligencia, y luego quisiera explicar la «causa» por la que fue y permaneció en la cárcel aludiendo a sus órganos locomotores, a sus huesos, a sus nervios, etc., y no a la verdadera causa, *que fue la elección de lo* «justo» *y de lo* «mejor» *hecha con la Inteligencia*. Es evidente que, si Sócrates no tuviera los órganos físicos, no podría hacer las cosas que quiere hacer; no obstante, actúa *mediante* los órganos, pero no *a causa* de los órganos. *La* «verdadera causa», *esto es, la* «causa real» (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) *es su «Inteligencia» que actúa en función de lo* «mejor».

Así pues, *Inteligencia y elementos físicos no son suficientes para* «ligar» *y para* «mantener juntas» *las cosas*: por tanto, hace falta acceder a otra dimensión que nos lleve al conocimiento de la «verdadera causa» (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), es decir, precisamente a aquello a lo que la Inteligencia se refiere.

Esta es la dimensión de lo inteligible, a la que sólo se puede acceder con un método diferente al seguido por los Físicos, del que Platón habló como conclusión del anterior discurso, y que ahora expresa con la gran metáfora de la «segunda navegación», *que es el más grandioso y emblemático símbolo del filosofar platónico*.

Veamos el texto:

> «Pues eso, [vincular la inteligencia con los elementos físicos y no con lo mejor] es no ser capaz de distinguir que *una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no*

ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει· ἑκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν· καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς ἐλπίδας, ἀλλὰ πάνυ σπουδῇ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἦ ἀνεγίγνωσκον, ἵν' **ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον.**

podría nunca ser causa. A esto me parece que la mayoría, que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire. *En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina*, sino que piensan que van a hallar un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen *que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo*. Pues yo *con muchísimo gusto me habría hecho discípulo de cualquiera para poder comprender cuál es esta causa*. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro –dijo–, *¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?*».

«Desde luego que lo quiero, más que nada» –respondió.[16]

16. *Fedón*, 99 B 2-D 3: τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι **τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον**· ὃ δή μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει· **τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ** ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἄν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ **ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον** συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται. **ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ' ἄν γενοίμην**· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ' αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, **τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;**

Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι.

IV. La gran metáfora de la «segunda navegación» como símbolo de acceso a lo suprasensible y su importancia en la historia del pensamiento occidental [17]

«Segunda navegación» es una metáfora procedente de la jerga marinera, y su significado más obvio parece ser el que nos proporciona Eustacio quien, remitiéndose a Pausanias, nos explica: «se llama "segunda navegación" a la que uno emprende cuando, al quedarse sin viento, navega con los remos».[18] Y esta explicación, como ya han destacado desde hace tiempo los estudiosos, se halla confirmada incluso en Cicerón, que contrapone al método de *pandere vela orationis* el que consiste en *dialecticorum remis*.[19] La «primera navegación» hecha con las velas al viento correspondería, pues, a la que se realiza siguiendo a los Naturalistas y su método; la «segunda navegación» hecha con los remos es mucho más fatigosa y comprometida, *corresponde al nuevo tipo de método*, el que lleva a la conquista de la esfera de lo suprasensible.

Las velas al viento de los Físicos eran los *sentidos* y las *sensaciones*; los remos de la «segunda navegación» son los *razonamientos* y los *postulados*: y precisamente en éstos se basa el nuevo método.

Pero leamos el texto en el que Platón introduce su «segunda navegación», esto es, su nuevo método, para poderlo aclarar convenientemente:

> Y Sócrates dijo entonces: «Me pareció entonces, después de eso, una vez que me cansé de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante

17. *Fedón*, 99 D 4-100 A 7.

18. Eustacio, en *Odyss.*, p. 1453, 20: **δεύτερος πλοῦς λέγεται ὅτε ἀποτυχών τις οὐρίου κώπαις πλέῃ κατὰ Παυσανίαν.**

19. Cicerón, *Tusc.*, IV, 5: «Quia Chrysippus et Stoici cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est, qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patiantur, Peripatetici autem ad placandos animos multa adferunt, spinas partiendi et definiendi praetermittunt. Quaerebam igitur, utrum *panderem vela orationis statim an eam ante paululum dialecticorum remis propellerem*».

contemplen la imagen del sol. *Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real.* Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, *y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inconmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero*».[20]

Las imágenes utilizadas por Platón son de una enorme dificultad, y exigen ser examinadas con mucha atención para captar su sentido exacto.

(*a*) El *sol durante un eclipse* indica la *realidad sensible*. En unas páginas anteriores,[21] Platón había explicado ya que las realidades sensibles son incompletas e inferiores a *otras realidades*, a las que se parecen, pero de manera imperfecta. Y precisamente esto es lo que simboliza el *sol durante un eclipse*. (Evidentemente, el sol que no está en eclipse y considerado en sí mismo simbolizaría esas otras realidades no sensibles, de las que Platón volverá a hablar inmediatamente después,[22] como veremos).

(*b*) Los *ojos* hay que interpretarlos, además de en sentido literal, también como símbolo de todos los sentidos, como el propio Platón manifiesta explícitamente.

20. *Fedón*, 99 D 4-100 A 7: Ἔδοξε τοίνυν μοι, ἦ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι πάσχουσιν· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. **τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενοήθην, καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.** ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτῃ γε ὥρμησα, καὶ **ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ.**

21. Cf. *Fedón*, 74 A ss.

22. Cf. *Fedón*, 103 E ss.

(*c*) La imagen reflejada en el agua, mediante la que se capta el sol durante un eclipse, significa, en cambio, los razonamientos o postulados, que son mucho más ciertos que las sensaciones.

Y este es el punto cuya comprensión resulta más delicada, puesto que el mismo Platón, al hablar de la imagen reflejada en el agua, añade «o en algún otro medio semejante»,[23] *refiriéndose a un instrumento de acceso a la visión del sol durante un eclipse que sea más seguro que los sentidos*. Además, como muy bien se encarga de precisar, la comparación podría inducir a engaño, puesto que podría hacer creer que del mismo modo que con el reflejo en el agua se capta la imagen del sol en eclipse, así también con los razonamientos, simbolizados precisamente por el reflejo en el agua, se captan las imágenes de lo real, mucho más aún que con los sentidos. En efecto, podría decirse que para poder entender bien la comparación hay que interpretarla en sentido inverso del que a primera vista parece sugerir (y el propio Platón nos advierte de esto):[24] en efecto, el que ve las cosas en los *logoi* las ve *en su realidad, mientras que quien las ve directamente con los sentidos las ve en sus imágenes, puesto que las cosas sensibles son copias de las inteligibles*.

(d) La ceguera del alma, provocada por la observación directa del sol con los ojos durante un eclipse, simboliza, como dice expresamente Platón,[25] el efecto de engaño que a efectos del conocimiento producen los sentidos, puesto que no aclaran las cosas, sino que las oscurecen, como por otra parte, y usando incluso la misma terminología, él mismo ya había puesto de relieve.[26]

En resumen, el mensaje de Platón resulta de este modo muy claro: el método de los Naturalistas basado en los sentidos no aclara el conocimiento, sino que lo oscurece; el nuevo método, por tanto, deberá basarse en los *logoi*, e intentar captar mediante ellos la verdad de las cosas.

Veamos en qué consiste esta «verdad de las cosas»:

> «[...] Pero quiero exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes».

23. *Fedón*, 99 E 1 (cf. el texto griego reproducido en la nota 20).
24. Cf. *Fedón*, 99 E 6-100 A 3 (cf. el texto griego reproducido en la nota 20).
25. *Fedón*, 99 E 1 ss.
26. *Fedón*, 66 A-E, y sobre todo 96 C 5.

«No, ¡por Zeus! –dijo Cebes–, no del todo».

«Sin embargo –dijo Sócrates–, lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. *Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase* [...].

«Examina, entonces –dijo–, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. *Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo.* ¿Admites este tipo de causa?»

«Lo admito» –contestó.

«Por tanto ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Con que, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones –pues me confundo con todas las demás– y me atengo sencilla, simple, y quizás, ingenuamente a mi parecer: *que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza*. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, *que por lo bello son bellas las cosas bellas*. ¿No te lo parece también a ti?»

«Me parece».

«¿Y, por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas?»

«Sí».

«Tampoco entonces le admitirías a nadie que dijera que uno es mayor que otro por su cabeza, y que el menor es menor por eso mismo, sino que mantendrías tu testimonio de que *tú no afirmas sino que todo lo que es mayor que otro es mayor no por ninguna otra cosa, sino por la grandeza; y lo menor por ninguna otra cosa es menor sino por la pequeñez, y a causa de eso es menor, a causa de la pequeñez*. Temeroso, pienso, de que no te oponga alguno un argumento contrario, si afirmas que alguien es mayor

por la cabeza y a la vez menor, en primer lugar que por la misma cosa sea lo mayor mayor y lo menor menor, y después que por la cabeza que es pequeña sea lo mayor mayor, *y que eso resulte ya monstruoso, que por algo pequeño sea alguien grande*. ¿O no puedes temer tal cosa?»

Y Cebes, riendo, contestó:

«Yo, sí».

«Por tanto» –dijo él–, «¿temerías decir que diez son más que ocho por dos, y que por esta causa los sobrepasan, y no por la cantidad y a causa de la cantidad? ¿Y también que el doble codo es mayor que el codo por la mitad, y no por la longitud? Sin duda, este temor será el mismo».

«En efecto» –dijo él.

«¿Y qué? ¿No te precaverás de decir que, al añadirse una unidad a otra, la adición es causa de la producción del dos, o, al escindirse, la escisión? *Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno*, y, en cuanto a las divisiones ésas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando que a ellas respondan los más sabios que tú. Tú, temeroso, según el dicho, de tu propia sombra y de tu inexperiencia, ateniéndote a lo seguro de tu principio básico, así contestarías».[27]

27. *Fedón*, 100 A 7-101 D 2:

[...] βούλομαι δέ σοι σαφέστερον εἰπεῖν ἃ λέγω· οἶμαι γάρ σε νῦν οὐ μανθάνειν.

Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη ὁ Κέβης, οὐ σφόδρα.

Ἀλλ', ἦ δ' ὅς, ὧδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἅπερ ἀεί τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. ἔρχομαι [γὰρ] δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα· [...]

Σκόπει δή, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι συνδοκῇ ὥσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιᾷδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς;

Συγχωρῶ, ἔφη.

Οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γιγνώσκειν· ἀλλ' ἐάν τίς μοι λέγῃ δι' ὅτι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν,

La «segunda navegación» condujo, por tanto, a Platón a reconocer *la existencia de dos planos del ser*: uno *fenoménico* y visible y el otro *metafenoménico* y susceptible de ser captado solamente con los *logoi* y, por consiguiente, *puramente inteligible*, como veremos aún mejor más adelante, al profundizar

---

ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, — ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι — τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, **ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη**· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἄν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτῳοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι **ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά**· ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;

Δοκεῖ.

Καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω;

Ναί.

Οὐδὲ σὺ ἄρ' ἂν ἀποδέχοιο εἴ τίς τινα φαίη ἕτερον ἑτέρου τῇ κεφαλῇ μείζω εἶναι, καὶ τὸν ἐλάττω τῷ αὐτῷ τούτῳ ἐλάττω, ἀλλὰ διαμαρτύροιο ἂν ὅτι **σὺ μὲν οὐδὲν ἄλλο λέγεις ἢ ὅτι τὸ μεῖζον πᾶν ἕτερον ἑτέρου οὐδενὶ ἄλλῳ μεῖζόν ἐστιν ἢ μεγέθει, καὶ διὰ τοῦτο μεῖζον, διὰ τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ἔλαττον οὐδενὶ ἄλλῳ ἔλαττον ἢ σμικρότητι, καὶ διὰ τοῦτο ἔλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα,** φοβούμενος οἶμαι μή τίς σοι ἐναντίος λόγος ἀπαντήσῃ, ἐὰν τῇ κεφαλῇ μείζονά τινα φῇς εἶναι καὶ ἐλάττω, πρῶτον μὲν τῷ αὐτῷ τὸ μεῖζον μεῖζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον, ἔπειτα τῇ κεφαλῇ σμικρᾷ οὔσῃ τὸν μείζω μείζω εἶναι, **καὶ τοῦτο δὴ τέρας εἶναι, τὸ σμικρῷ τινι μέγαν τινὰ εἶναι**· ἢ οὐκ ἂν φοβοῖο ταῦτα;

Καὶ ὁ Κέβης γελάσας, Ἔγωγε, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, τὰ δέκα τῶν ὀκτὼ δύοῖν πλείω εἶναι, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὑπερβάλλειν, φοβοῖο ἂν λέγειν, ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τὸ πλῆθος; καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου ἡμίσει μεῖζον εἶναι ἀλλ' οὐ μεγέθει; ὁ αὐτὸς γάρ που φόβος.

Πάνυ γ', ἔφη.

Τί δέ; ἑνὶ ἑνὸς προστεθέντος τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι ἢ διασχισθέντος τὴν σχίσιν οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγειν; **καὶ μέγα ἂν βοῴης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἓν ἔσεσθαι, τὰς δὲ σχίσεις** ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐῴης ἂν χαίρειν, παρεὶς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις· σὺ δὲ δεδιὼς ἄν, τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιὰν καὶ τὴν ἀπειρίαν, **ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως,** οὕτως ἀποκρίναιο ἄν.

en este tema.[28] En cualquier caso, podemos ya desde ahora resumir el núcleo teórico de la «segunda navegación» en este sentido: el paso de lo sensible a lo suprasensible, esto es, la introducción de una causa no física, y por tanto meta-física, se hace necesaria precisamente para explicar lo sensible y liberarlo de las contradicciones en que caería, si quedara abandonado a sí mismo.

En resumen, podemos afirmar que la «segunda navegación» platónica constituye una conquista que señala, en cierto sentido, como ya destacamos al comienzo, *la etapa más importante en la historia de la metafísica*. En efecto, todo el pensamiento occidental estará condicionado de forma decisiva precisamente por esta distinción, ya sea porque la acepte total o parcialmente (y esto es obvio), o porque *no* la acepte en absoluto o en parte; en este último caso deberá discutir y justificar por qué no acepta esta distinción, y siempre quedará dialécticamente condicionado por esa discusión.

Después de la «segunda navegación» platónica (y *sólo* después de ella) se podrá hablar de *corpóreo* e *incorpóreo*, *sensible* y *suprasensible*, *empírico* y *metaempírico*, *físico* y *suprafísico*. Y es a la luz de tales categorías (y sólo a la luz de estas categorías) que los Físicos anteriores resultan ser materialistas, y naturaleza y cosmos Físico ya no son la totalidad de las cosas que *son*, sino tan sólo la totalidad de las cosas que *aparentan*. La filosofía conquistó el *mundo inteligible*, la esfera de las realidades que *no son sensibles, sino solamente pensables*. En contra de todos sus predecesores y de muchos contemporáneos, Platón no se cansó de insistir durante toda su vida en este descubrimiento fundamental realmente revolucionario: ¡hay en él muchas más cosas de cuantas comprende vuestra filosofía limitada a la dimensión física!

V. Las dos etapas de la «segunda navegación»: la teoría de las Ideas y las remisiones a la teoría de los Principios [29]

En el pasaje que hemos reproducido más arriba, Platón nos dice con la máxima claridad que las cosas que pretende abordar la «segunda navegación» son las que «siempre», «en otras oca-

28. Cf., más adelante, capítulo sexto, *passim*.
29. *Fedón*, 100 B-102 A.

siones», además de en los «anteriores razonamientos» del *Fedón*, ha ido repitiendo, y que se trata por tanto de cosas «tantas veces repetidas».[30] Ahora bien, estas cosas se refieren a toda la esfera de lo suprasensible, esto es, en primer lugar a la teoría de las Ideas y, además, a la teoría de los Principios primeros y supremos, que están por encima de las Ideas. De la teoría de las Ideas, como es bien sabido, además de en el texto que hemos seleccionado y a lo largo de todo el *Fedón*, Platón habla en muchos otros textos; en cambio, en sus escritos sólo alude a la teoría de los Principios, mientras que en el pasaje que estamos comentando estas alusiones son muy claras y repetidas, e incluso adquieren un gran protagonismo, cosa que sólo ocurre en algunos otros diálogos. En efecto, las remisiones a la escritura y a la oralidad, especialmente a esta última, son muy evidentes, como demostraremos ahora puntualmente a la luz del paradigma alternativo propuesto por la escuela de Tubinga, que en este punto es sumamente fecundo.

En resumen, como ya dijimos anteriormente, la «segunda navegación», si nos atenemos al mapa trazado en el *Fedón*, se realiza en dos momentos: en un primer momento, se alcanza *el plano de las Ideas*, mientras que en un segundo momento se llega *al plano de los Principios*, es decir, al plano supremo.

En los capítulos siguientes insistiremos en los contenidos específicos de estas doctrinas; lo que nos interesa ahora es concluir el recorrido por el mapa metafísico trazado por Platón en nuestro diálogo, haciendo especial hincapié en las claras y repetidas alusiones a lo «no escrito», que anteriormente habían pasado completamente desapercibidas a los intérpretes.

El gran logro de la «segunda navegación», como ya hemos visto, es el descubrimiento de un nuevo tipo de «causa» que consiste en las realidades puramente inteligibles. Lo que deriva del postular la existencia de estas realidades es *la explicación de todas las cosas precisamente en función de estas realidades*, y la *exclusión de que lo que es sensible y físico pueda ser considerado una* «verdadera causa», *y por tanto la reducción de lo sensible al nivel de medio y de instrumento con el que se realiza la* «verdadera causa».

Por consiguiente, las cosas bellas se explicarán no con los

30. Cf. *Fedón*, 100 B 1-3; los pasajes del *Fedón* a los que se remite son: 65 D ss.; 74 A ss; 78 C ss.

elementos físicos (color, figura y otros elementos de esta clase), sino en función de la *belleza-en-sí*; las cosas grandes y pequeñas se explicarán no por algunas partes de las cosas físicas sometidas a comparación, sino en función de la *grandeza-en-sí* y de la *pequeñez-en-sí*; se explicará que el diez es más que el ocho no por el dos, sino por la *pluralidad*; y se explicarán las formas de obtener el dos y el uno no mediante las operaciones físicas de «división» y de «adición», sino mediante la *participación en la Dualidad y en la Unidad*, como hemos leído en el largo pasaje reproducido anteriormente.

En general, pues, la primera etapa de la «segunda navegación» consiste en tomar como base el postulado más sólido, que supone admitir las realidades inteligibles como «causas verdaderas», y considerar, por tanto, como verdaderas aquellas cosas que concuerdan con este postulado, y como no verdaderas aquellas cosas que no concuerdan con él (y rechazar, por consiguiente, todas aquellas realidades físicas que érroneamente se aducen como «causas verdaderas»).

Aquí ponemos fin a la que hemos denominado la *primera etapa* de la «segunda navegación», *y precisamente con la alusión positiva al Uno en la nueva dimensión* [31] (del mismo modo que la primera etapa de la «primera navegación» realizada siguiendo la estela de los Naturalistas había concluido con una referencia al *uno*, que no se explica ni se puede explicar manteniéndose en los límites de esa investigación),[32] *esto es, con una repetida apelación a lo que veremos que constituye el punto central de las «Doctrinas no escritas»*.

Mucho más intensa es, no obstante, la apelación a la protología que hace Platón en el discurso inmediatamente posterior.

Si alguien *ataca el postulado mismo* sobre el que se apoya la teoría de las Ideas, ¿qué hay que hacer? Antes de responder, es decir, antes de refutar las objeciones, habrá que examinar todas las consecuencias que derivan del postulado, con objeto de comprobar si concuerdan o no entre sí. Y, para justificar el postulado, habrá que buscar *un postulado más elevado aún*, y habrá que proceder de este modo hasta que se haya conseguido *el postulado adecuado, esto es, aquel postulado que ya no necesita de ningún otro postulado*.

---

31. *Fedón*, 101 C.
32. *Fedón*, 97 B.

Veamos el texto:

> «[...] Y si alguno se enfrentara a tu mismo principio básico, lo mandarías a paseo y no le responderías hasta haber examinado las consecuencias derivadas de éste, si te concuerdan entre sí o si son discordantes. *Y cuando te fuera preciso dar razón de este mismo principio, la darías de igual modo, tomando a tu vez como principio básico otro, el que te pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegaras a un punto suficiente*».[33]

La tradición indirecta, como ya hemos repetido muchas veces, *nos dice que por encima de las ideas Platón ponía precisamente los Principios primeros y supremos*. Y es el propio Platón quien, en nuestro texto, en el pasaje que sigue inmediatamente al que acabamos de leer, utiliza justamente el término «principio» (ἀρχή), aunque sólo en la forma alusiva que le permitía su decisión de no poner por escrito esa doctrina, es decir, dando a su discurso un sentido muy general y, sin embargo, muy significativo. Obsérvese, además, que el texto que estamos comentando habla extensamente de la teoría de las Ideas, aunque sin utilizar este término (que no usará hasta más adelante); y, en cambio, para aludir a la doctrina de los Principios, utiliza precisamente el término *arché*.

Veamos el texto:

> «Pero, al mismo tiempo, no te enredarías como los discutidores, discutiendo acerca del *principio mismo y lo derivado de él si es que querías encontrar algo acerca de los seres*. Pues esos discutidores no tienen, probablemente, ningún argumento ni preocupación por eso, ya que con su sabiduría son a la vez capaces de resolverlo todo y, no obstante, contentarse a sí mismos. *Pero tú, si es que perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo*».[34]

33. *Fedón*, 101 D 3-E 1: [...] **εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐῴης ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.**

34. *Fedón*, 101 E 1-102 A 1: ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περί τε **τῆς ἀρχῆς** διαλεγόμενος **καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων, εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν;** ἐκείνοις μὲν γὰρ ἴσως οὐδὲ εἷς περὶ τούτου λόγος οὐδὲ φροντίς· ἱκανοὶ γὰρ ὑπὸ σοφίας ὁμοῦ πάντα κυκῶντες ὅμως δύνασθαι αὐτοὶ αὑτοῖς ἀρέσκειν· **σὺ δ', εἴπερ εἶ τῶν φιλοσόφων, οἶμαι ἂν ὡς ἐγὼ λέγω ποιοῖς.**

Y, por si fuera poco, todo el proceso argumentativo del diálogo, que se basa precisamente en los postulados de las Ideas, concluye con las impresionantes afirmaciones que siguen:

> «Pues bien» –dijo Simmias– «tampoco yo sé en qué punto desconfío de los argumentos expuestos. No obstante, por la importancia de aquello sobre lo que versa la conversación, y porque tengo en poca estima la debilidad humana, me veo obligado a conservar aún en mí una desconfianza acerca de lo dicho».
>
> «No sólo en eso dices bien, Simmias» –dijo Sócrates– «sino que *también esos primeros supuestos, por más que os resulten fiables, sin embargo habría que someterlos con más precisión a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta la conclusión. Y si esto resulta claro, ya no indagaréis más allá*».[35]

Evidentemente, *sólo los Principios supremos pueden constituir aquello que, una vez conseguido, no exige que se siga buscando algo que sea superior*.

Estos pasajes han causado gran perplejidad a los estudiosos. Muchos han visto en ellos una remisión a la *República*, donde Platón repite el mismo razonamiento de forma ampliada, y sitúa la cúspide de la metafísica precisamente en la consecución de lo «no hipotético», esto es, de lo incondicionado.[36] Pero, puesto que tampoco en la *República* ofrece Platón una definición explícita de este *incondicionado*, se ha considerado que en todo esto hay que ver la expresión de un puro ideal no realizable o, en cualquier caso, no realizado por él.

Pero es precisamente ahí donde el nuevo paradigma alternativo ofrece una capacidad mayor para resolver antiguos enig-

35. *Fedón*, 107 A 8-B 10:

'Αλλὰ μήν, ἦ δ' ὃς ὁ Σιμμίας, οὐδ' αυτος εχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστω εκ γε τῶν λεγομένων· ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσίν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων.

Οὐ μόνον γ', ἔφη, ὦ Σιμμία, ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον· καὶ ἐὰν αὐτὰς ἱκανῶς διέλητε, ὡς ἐγῷμαι, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ, καθ' ὅσον δυνατὸν μάλιστ' ἀνθρώπῳ ἑπακολουθῆσαι· κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφὲς γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω.

36. Cf., más adelante, pp. 357 ss.

mas. En los últimos tres pasajes leídos, *Platón señala exactamente cuál es ese plano, que por una decisión suya pedagógico-moral quiso mantener en la dimensión de la oralidad, esto es, aquellas* «cosas de más mérito», *que el filósofo, precisamente por su condición de tal, no pone en sus escritos*. El penúltimo de los pasajes leídos anteriormente, tras haber hablado del «Principio» y de cómo es tratado, concluye precisamente con la explicitación del término «filósofo», diciendo de forma incluso emblemática: «Pero tú, si es que perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo».[37]

En resumen, la afirmación de la necesidad de hallar postulados más elevados que aquellos que nos llevan a la adquisición de la teoría de las Ideas, y que, por tanto, es el momento final del discurso metafísico, la sitúa Platón inmediatamente después de haber nombrado el *Uno*,[38] y además acaba con la palabra «Principio»,[39] y se subraya con el término «filósofo».[40]

Para acabar: ya en el *Fedón*, y precisamente en las páginas en que se introduce la teoría de las Ideas de forma más sistemática, Platón nos dice, más allá de cualquier duda, que éstas no son las causas primeras y supremas. Lo que nos explica Sexto Empírico se corresponde perfectamente con la doctrina del *Fedón*. Ciertas realidades, que sin embargo son anteriores a los cuerpos y son causa del ser de los cuerpos, no por eso son primeras y supremas:

> Consideremos, por ejemplo, cómo las Ideas, que según Platón son incorpóreas, preexisten a los cuerpos, y cómo cada cosa que se genera lo hace sobre la base de las relaciones con éstas. Ahora bien, a pesar de ello *éstas no constituyen principios primeros de las cosas*.[41]

Por consiguiente, podemos concluir que *ya en el «Fedón» las «Doctrinas no escritas» están presentes y operantes de forma esencial, y que, por tanto, hoy en día hay que releer a Platón en este sentido si se quiere dar a sus escritos el significado que él pretendía darles*.

37. *Fedón*, 101 E 1-102 A 1; cf. nota 34.
38. *Fedón*, 101 C 6-7; [...] **καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἓν ἔσεσθαι.**
39. *Fedón*, 101 E 2; cf. nota 34.
40. *Fedón*, 101 E 6; cf. nota 34.
41. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, X 258; véase el texto griego en la nota 11 del capítulo séptimo, p. 219.

Capítulo sexto

Las conquistas de la primera etapa de la «segunda navegación»: las Ideas, sus características metafísicas esenciales y los problemas protológicos que implican

I. Papel y alcance de la teoría de las Ideas

Probablemente, las Ideas [1] representan la imagen especulativa del pensamiento de Platón que mayor éxito ha tenido, que ha estimulado el mayor número de reflexiones teóricas y que ha inspirado algunos puntos centrales de las doctrinas de los más grandes filósofos, con toda una serie de consecuencias fácilmente imaginables.

(*a*) El primero fue Aristóteles, que ofreció su propia interpretación de las Ideas de Platón, entendidas como entificaciones o hipostatizaciones de los conceptos abstractos, junto con una fuerte crítica teórica, que defendía la necesidad de inmanentizarlas y, por consiguiente, las presentaba como formas-en-la-materia. Esta postura de Aristóteles tuvo mucho éxito, y aún hoy goza de un gran crédito, al menos implícitamente.

(*b*) A continuación vinieron los Medioplatónicos, que codificaron la interpretación de las Ideas como pensamientos del Intelecto divino; además, intentaron superar las críticas promovidas por Aristóteles distinguiendo entre las Ideas trascendentes (entendidas precisamente como pensamientos divinos) y las formas inmanentes dependientes de ellas (es decir, distinguiendo entre «inteligibles primeros» e «inteligibles segundos»).

---

1. Sobre la abundante literatura crítica moderna dedicada a la teoría de las ideas, véanse las indicaciones completas proporcionadas por Cherniss en *Lustrum*, 1959, pp. 278-308; y en *Lustrum*, 1960, pp. 323-340; y por Brisson, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con sus correspondientes remisiones.

(*c*) Los Neoplatónicos siguieron estas directrices y las desarrollaron en profundidad, situando las Ideas en el ámbito de la hipóstasis del *Nous*, y desarrollando de formas diversas las implicaciones que esto suponía.

(*d*) La Patrística y después la Escolástica afianzaron la concepción de las Ideas entendidas como pensamientos divinos, desarrollando algunos de sus aspectos en conexión con la teoría de la creación, y siguiendo, con diferentes matices, un camino que ya había iniciado Filón de Alejandría.

(*e*) También resulta de gran interés la relación entre la problemática de las Ideas platónicas y la compleja cuestión de los universales establecida por los medievales, que identificaban la postura platónica con un «realismo exagerado» que otorgaba una excesiva consistencia óntica a los universales, e interpretaban, por tanto, las ideas platónicas en concordancia con las doctrinas aristotélicas.

(*f*) Los Racionalistas y los Empiristas de la época moderna identificaron las Ideas con los conceptos y contenidos del intelecto humano; y es éste precisamente el sentido que el término «idea» ha adquirido en la opinión común (y que sigue siendo dominante a todos los niveles).

(*g*) Con Kant las Ideas se convirtieron en las tres grandes formas de la razón; y se destacó sobre todo su función «reguladora», en el sentido que es bien conocido.

(*h*) Un nuevo giro teórico le imprimió a la doctrina de las Ideas la nueva dialéctica de Hegel, quien no dudó en escribir incluso que precisamente en la formulación de la doctrina de la Idea reside «la verdadera grandeza especulativa» de Platón, «gracias a la cual pone una piedra miliar en la historia de la filosofía y, por tanto, en la historia universal en general».[2]

(*i*) Un notable relanzamiento de la doctrina de las Ideas se produjo asimismo con los Neokantianos y con la Escuela de Marburgo, que interpretaron las Ideas como leyes y como métodos estructurales del pensamiento.

(*l*) La teoría de las Ideas sufrió, en cambio, una fuerte reducción con los Positivistas; y hasta hubo alguno que llegó a identificarlas con la primitiva concepción de los «animistas».

(*m*) Más compleja es la situación que encontramos en la fi-

2. G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, o.c., vol. 18, pp. 226 s.; trad. it., p. 209.

losofía contemporánea que, por lo general, aborda esta problemática a la luz de algunos logros notables de los estudios filológicos sobre Platón y, sobre todo, a la luz de una distinción más clara entre la lectura histórico-filosófica y la relectura de Platón en clave teórica. Ahora bien, a pesar de esto, los condicionamientos teóricos en la interpretación de la teoría de las Ideas de Platón han sido bastante importantes; especialmente, hay que destacar la influencia ejercida por la filosofía de los valores, por la fenomenología, por la ontología existencialista y por la filosofía analítica, por citar solamente las más importantes.

Podríamos incluso afirmar que *una historia de la interpretación de la teoría de las Ideas abarcaría una gran parte de la historia de la filosofía occidental, precisamente en uno de sus aspectos principales*. Sin embargo, debemos decir también que la exploración detallada de esta compleja temática solamente aclararía la historia del Platonismo y nos permitiría entender mejor las líneas seguidas por éste, pero no nos ayudaría a entender mejor al propio Platón; o bien nos ayudaría a entenderlo tan sólo de manera indirecta, esto es, en su valor y riqueza teóricos, es decir, en la dimensión de la *Wirkungsgeschichte*, o sea, en la dimensión de las influencias y efectos doctrinales que produjo.

Es bien cierto que las calidoscópicas representaciones que ofrece Platón de las Ideas en numerosos diálogos contienen una mezcla variada de conceptos e imágenes, logos y mito, que produce en los lectores una notable perplejidad; y también es cierto que las perspectivas puramente teóricas en los distintos diálogos revelan una variedad y movilidad de pensamiento que dificultan seriamente la labor del exégeta. Sin embargo, lo que es una mera ilusión es creer que los replanteamientos teóricos de esa doctrina (que van del Aristotelismo al Neoplatonismo, de la Patrística a la Escolástica, del Kantismo al Hegelianismo o a cualquier corriente filosófica contemporánea) puedan ayudarnos a resolver *sobre la base de fundamentos históricos precisos* los problemas que suscita, que en cualquier caso es preciso profundizar y resolver para poder leer y entender a Platón.

Nosotros consideramos, por el contrario, que el nuevo paradigma hermenéutico recupera precisamente esos *fundamentos históricos*; y que, por tanto, nos permite resolver con bastante eficacia una serie de dificultades que presenta esta doctrina.

Pero antes de abordar esos problemas, debemos eliminar un prejuicio bastante extendido, que carece de fundamento. Krä-

mer y Gaiser apenas se ocuparon de la teoría de las Ideas, ya que todo su interés estaba centrado en la teoría de los Principios, mientras que la escuela de Milán se ocupa también de las Ideas. Pero precisamente al centrar su interés en la teoría de los Principios han redimensionado radicalmente las convicciones de fondo del paradigma tradicional, que se centraba, en cambio, en la teoría de las Ideas. Han surgido así dos posturas paradigmáticas radicalmente opuestas, que el cuadro sinóptico que presentamos a continuación ilustra de forma sintética.

RELACIONES ENTRE LAS IDEAS Y LOS PRINCIPIOS

Según el paradigma tradicional	*Según el nuevo paradigma alternativo*
(1) Las ideas constituyen el vértice metafísico y el eje de sostén del pensamiento de Platón.	(1) Las Ideas no constituyen el vértice metafísico del pensamiento de Platón, porque por encima de ellas se encuentran los Principios, de los que derivan.
(2) La teoría de las Ideas ha sufrido una compleja evolución, caracterizada por reestructuraciones, correcciones y modificaciones.	(2) La evolución de la teoría de las Ideas que hallamos en los diálogos afecta no tanto a la evolución de la doctrina como más bien a la forma de transmitirla, y al modo de revelar por escrito algunas relaciones que mantiene con la teoría de los Principios.
(3) Platón partió de la teoría de las Ideas y a ella permaneció aferrado, y sólo al final de su vida habló de los Principios; o incluso se podría decir (según la postura extremista de los intérpretes) que sólo los discípulos hablaron de los Principios, desarrollando (o incluso tergiversando) algunas indicaciones de Platón contenidas en las obras más tardías.	(3) La teoría de los Principios seguramente está contenida ya en los diálogos intermedios; y con toda probabilidad Platón partió precisamente de la teoría de los Principios, y a partir de ellos desarrolló la teoría de las ideas.

Pues bien, nosotros también estamos convencidos de que las tesis del paradigma tradicional ya no sirven.

La postura que adoptamos respecto a esta cuestión es la siguiente.

(1) Que la teoría de las Ideas es uno de los ejes sostenedores en *los escritos platónicos* (e incluso que es el más importante) es innegable. Pero se trata de un eje de sustentación cuyo vértice se encuentra *fuera de los escritos*, o que en los escritos sólo se deja entrever parcialmente. Los «autotestimonios» del *Fedro* y de la *Carta VII* nos lo demuestran ampliamente. Y con toda la claridad que podemos esperar de Platón (dadas sus reservas respecto a lo escrito), lo hemos visto también en el mapa metafísico del *Fedón*: la teoría de las Ideas corresponde a la primera etapa de la «segunda navegación», mientras que la teoría de los Principios constituye la etapa final y definitiva. Las ideas se alcanzan mediante los postulados que Platón introduce para superar la postura de los Físicos; sin embargo, no se puede defender adecuadamente la teoría de las Ideas manteniéndose sólo en el ámbito de la propia teoría de las Ideas (esto es, examinando tan sólo las consecuencias que de ella derivan), sino que es necesario remontarse a postulados más elevados, hasta llegar al postulado adecuado (que es, precisamente, el postulado de los «Principios primeros y supremos»).

Además, como veremos, esto quedará plenamente confirmado no sólo en la *República*,[3] sino incluso en el *Parménides*, que sigue precisamente este esquema: (*a*) expone en primer lugar la crítica de la teoría de las Ideas y, posteriormente, (*b*) presenta uno de los choques más explícitos con la teoría de los Principios, de la que sólo puede derivar la respuesta última.[4] El *Filebo* nos lo confirmará asimismo ampliamente.[5] Y todo esto concuerda a la perfección con las soluciones contenidas en las «Doctrinas no escritas» de Platón, que nos han sido transmitidas por la tradición indirecta.[6]

Pues bien, todo esto no sólo no resta importancia a la teoría de las Ideas, como alguien ha podido pensar, sino que, por el contrario, *le da mayor consistencia, presentando todas las bases objetivas que faltan en los escritos, esto es, recabando estas bases precisamente de sus raíces históricas, y no de sistemas teóricos que son ajenos a Platón*.

3. *República*, VI, 510 A-511 C.
4. Cf. más adelante, capítulo duodécimo, *passim*.
5. Cf. más adelante, capítulos decimocuarto y decimoséptimo.
6. Cf. del capítulo séptimo en adelante.

(2) La vinculación de la teoría de las Ideas con la de los Principios redimensiona todas las interpretaciones que, para resolver los numerosos problemas suscitados por la teoría de las ideas, utilizaban como canon hermenéutico objetivo precisamente la presunta evolución del pensamiento platónico, sin conseguir, por otra parte, ningún resultado seguro acerca de los problemas de fondo.

En efecto, veremos cómo, según los diferentes temas abordados por Platón en los diálogos, al menos en el *Fedón* y desde la *República* en adelante, precisamente la teoría de las Ideas será tratada cada vez desde diferentes ángulos, sobre la base de las necesidades impuestas por las diferentes temáticas, y además con una creciente disponibilidad por parte de Platón a abrir algunas rendijas por las que se puedan entrever las «Doctrinas no escritas» y a hacer importantes referencias a la doctrina de los Principios.[7]

Veremos, por ejemplo, cómo en la *República*, donde Platón pone precisamente como tema de los libros centrales la doctrina del Bien (es decir, la doctrina que puede interpretarse como la principal manifestación y expresión del Principio primero), aparecen las conexiones y referencias más significativas a la teoría de los Principios (por ejemplo, la gran afirmación de que el Principio del que derivan todas las Ideas, que en su conjunto son el ser por excelencia, está *por-encima-del-ser*); pero precisamente el hecho de que el tema central de la *República* gire en torno al Bien explica estas importantes alusiones a la temática de fondo de las «Doctrinas no escritas».[8] En el *Parménides*, además, Platón no hace una autocrítica de su doctrina de las Ideas, sino que expone algunas de las principales críticas que le dirigían quienes se oponían a ella, e inmediatamente después, nos ofrece una perspectiva que conduce al *postulado superior, esto es, a ese postulado que lleva precisamente a los Principios*, según el esquema presentado expresamente en el *Fedón*, como ya hemos destacado anteriormente.[9] En el *Sofista*, en cambio, la perspectiva es diferente, porque el problema que trata en el diálogo exige la implicación *tan sólo de algunas grandes Ideas*, y no de su totalidad, y, por tanto no de los primeros Principios.[10] El *Político*,[11]

7. Cf. del capítulo undécimo en adelante.
8. Cf. más adelante, capítulo undécimo, *passim*.
9. Cf. capítulo quinto y, más adelante, capítulo duodécimo.
10. Cf. más adelante, capítulo decimotercero, pp. 389-409.
11. Cf. más adelante, capítulo decimotercero, pp. 409-416.

que aborda temas axiológicos de fondo, vuelve a ofrecer una serie de referencias a las «Doctrinas no escritas»; y el *Filebo*, que relaciona temáticas axiológicas y ontológicas, nos ofrece incluso las vinculaciones protológicas entre las Ideas y los Principios más sobresalientes de toda la obra escrita de Platón.[12]

Así pues, la teoría de las Ideas, en el ámbito del nuevo paradigma, revela una línea de coherencia muy superior a la que se obtiene permaneciendo en el limitado ámbito del paradigma tradicional, y manteniendo la creencia de que los escritos de Platón son autárquicos.

(3) En cuanto al tercer punto, coincidimos totalmente con Krämer y Gaiser respecto a la presencia activa de la teoría de los Principios *ya en los diálogos del período intermedio*.

En cambio, seguimos considerando un problema no del todo resuelto la cuestión de si Platón partió de la teoría de las Ideas o de la teoría de los Principios. Personalmente, nos inclinaríamos a considerar (aunque sea como simple conjetura) que Platón partió de la teoría de las Ideas; pero, para solucionar adecuadamente este problema, sería necesario examinar de nuevo a fondo y de manera muy detallada todos los diálogos platónicos juveniles, cosa que es imposible realizar dentro de los límites del trabajo que nos hemos propuesto en la presente obra. En cualquier caso, debemos subrayar que, una vez aceptada la tesis aclarada en el punto anterior, este problema no afecta a la esencia del paradigma, sino que es un problema que se enfrenta a un gran *puzzle* en el seno del propio paradigma, usando la terminología de Kuhn, y que, por tanto, no es un problema de importancia capital en relación con los temas que estamos tratando en esta obra. En cualquier caso, hay que destacar que, si bien la presencia de la teoría de las Ideas y de las referencias a la misma resulta ya notable a partir del *Banquete*, del *Fedón* y de la *República* en adelante, igualmente diálogos como *Cármides*,[13] *Gorgias*[14] y *Menón*[15] presentan algunos rasgos que se pueden interpretar en este sentido. Sin contar además con que incluso el *Pro-*

12. Cf. más adelante, capítulos decimocuarto y decimoséptimo.
13. Cf. *Cármides*, 169 A-D.
14. Cf. KRÄMER, *Arete* ..., pp. 57 ss.
15. Cf. GAISER, *Platons Menone* ..., *passim*.

tágoras[16] remite a una metrética axiológica, de la que sólo habla el *Político*, un diálogo bastante más tardío; pero a su vez el *Político* remite, con objeto de dar la respuesta última al problema, a doctrinas que ya no se encuentran en los diálogos, y por tanto hace una clara referencia precisamente a las «Doctrinas no escritas».[17] Dejemos de lado, pues, esta cuestión y centrémonos en los puntos sólidos que hemos mencionado anteriormente.

En las páginas que siguen, procederemos del siguiente modo: en primer lugar, reconstruiremos los rasgos más importantes de las Ideas basándonos en los textos platónicos, como ya hicimos antes;[18] a continuación, pasaremos a abordar la teoría de los Principios;[19] finalmente, mostraremos las notables ventajas que se obtienen a partir de las «Doctrinas no escritas» de los Principios primeros, precisamente para la comprensión de los puntos centrales de los grandes diálogos, y cómo, de esta manera, la imagen de la metafísica platónica adopta una fisonomía realmente mucho más definida y más clara.[20]

En primer lugar, trataremos con la extensión que requiere nuestra obra precisamente de las características esenciales y de la naturaleza de las ideas, *a fin de disipar las dudas de quienes temen que el nuevo paradigma alternativo, si bien no elimina las Ideas, al menos las rebaja y empobrece en beneficio claro de los Principios, y de quienes juzgan que la trascendencia de las Ideas no concuerda con el sistema* «deductivo» *de la teoría de los Principios*.

Las características fundamentales de las ideas pueden resumirse en los seis puntos siguientes, que aparecen repetidamente citados en muchos escritos y constituyen puntos de referencia realmente irrenunciables:

16. Cf. *Protágoras*, 357 B.

17. Cf. *Político*, 262 C; 263 B; 284 D.

18. Naturalmente, nos centraremos en los textos platónicos, evitando las polémicas por los motivos ya explicados.

19. Para el estudio de este punto nos basaremos también en los textos de la tradición indirecta, y por supuesto en los notables logros alcanzados por la escuela de Tubinga, evitando también en esta ocasión las polémicas con los adversarios, por los mismos motivos que ya hemos avanzado en los cuatro primeros capítulos.

20. Véanse todos los capítulos, del undécimo al vigésimo primero.

(1) *la inteligibilidad* (la Idea es por excelencia objeto del intelecto y captable sólo por el intelecto);

(2) *la incorporeidad* (la Idea pertenece a una dimensión totalmente distinta del mundo corpóreo sensible);

(3) *el ser en sentido pleno* (las Ideas son el ser que verdaderamente es);

(4) *la inmutabilidad* (las Ideas se sustraen a cualquier forma de cambio, como tampoco nacen ni perecen);

(5) *la perseidad* (las Ideas son en sí y por sí, esto es, absolutamente objetivas);

(6) *la unidad* (cada una de las Ideas es una unidad, que unifica la multiplicidad de las cosas que participan de ellas).

El examen sintético de estas seis características, además de mostrarnos el alcance metafísico de las Ideas, nos permitirá entender algunas de las razones de fondo por las que, aun ofreciendo una explicación de la realidad sensible a un nivel bastante elevado, las propias Ideas exigen también, una posterior justificación, es decir, una explicación última.

II. Las ideas como realidades inteligibles e incorpóreas

De cuanto se ha dicho en el capítulo anterior se desprende claramente que la primera característica que define la importancia metafísica de las Ideas es la «inteligibilidad», estrechamente vinculada con la «incorporeidad», y con la que en buena parte coincide. En efecto, el nuevo método conquistado con la «segunda navegación», que Platón opone al de los Naturalistas basado preferentemente en los sentidos y en lo sensible, *se basa en los razonamientos, y por tanto en la realidad que sólo se capta con los razonamientos, que es precisamente la realidad inteligible de las Ideas*.

La inteligibilidad constituye, pues, una característica esencial de las Ideas, que las opone a lo sensible y las impone como una esfera de realidad que existe *por encima de lo sensible*, y que precisamente por esto sólo se puede captar con la inteligencia que sepa liberarse adecuadamente de los sentidos.

Leamos el pasaje más significativo del *Fedón* a este respecto (prescindiendo de momento del carácter definitorio de las Ideas como *puro ser*, del que hablaremos inmediatamente

después, para centrarnos en la distinción radical entre realidad sensible y realidad inteligible o suprasensible):

«*¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real?*»

«Sí».

«Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, *mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia el ser*».

«Así es».

«Por lo tanto, ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?».

«Es evidente».

«¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que *existe algo justo en sí* o nada?».

«Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus!».

«¿Y, a su vez, *algo bello y bueno*?».

«¿Cómo no?».

«*¿Es que ya viste alguna vez, alguna de tales cosas con tus ojos*».

«De ninguna manera» –dijo él.

«*¿Pero acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo*? Me refiero a todo eso, como *el tamaño, la salud, la fuerza*, y, en una palabra, *a la esencia de todas las cosas, de lo que cada una es. ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de éstas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?*».

«Así es, en efecto».

«*Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo real?*».

«¡Cuán extraordinariamente cierto es lo que dices, Sócrates!» –dijo Simmias.[21]

Platón introduce, por tanto, una clara distinción entre *dos planos* de la realidad: el de lo *inteligible* y el de lo *sensible* (o, como veremos en la *República*, *entre el* «lugar» *o* «región» *de lo inteligible y el* «lugar» *o* «región» *de lo sensible*). Se trata, como ya hemos señalado anteriormente, de *la importante distinción entre el plano meta-físico y el plano físico, hecha de la forma más*

---

21. *Fedón*, 65 C 2-66 A 10:

Ἆρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἴπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων;

Ναί.

Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αυτην τούτων μηδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, **καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη ὀρέγηται τοῦ ὄντος.**

Ἔστι ταῦτα.

Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι;

Φαίνεται.

Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν **τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;**

Φαμὲν μέντοι νὴ Δία.

Καὶ αὖ **καλόν** γέ τι καὶ **ἀγαθόν;**

Πῶς δ' οὔ;

Ἦδη οὖν πώποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς.

Ἀλλ' ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν· ἆρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει· ὃς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσηται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον;

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρώτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐχ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ; ἆρ' οὐχ οὗτός ἐστιν, ὦ Σιμμία, εἴπερ τις [καὶ] ἄλλος ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος;

Ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

clara posible por primera vez en la historia del pensamiento occidental.

La distinción entre los dos planos (o entre las dos «regiones» o esferas) *de la realidad*, el de lo *inteligible* y el de lo *sensible, constituye realmente la línea maestra de todo el pensamiento platónico*; y no debe sorprendernos, por tanto, que todos los escritos se refieran a ella, explícita o implícitamente, como tendremos ocasión de comprobar repetidamente más adelante.

De momento, seguiremos insistiendo en un punto que ya hemos mencionado más arriba.

Lo inteligible, precisamente porque no es captable por los sentidos, que solamente perciben lo corpóreo, sino tan sólo por la inteligencia, *que trasciende la dimensión de lo físico y de lo corpóreo, es, por naturaleza,* «incorpóreo».

El pasaje más explícito de Platón a este respecto, que encontramos en el *Político*, es el siguiente:

> [...] *Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio*. [22]

Y de este modo el término «incorpóreo» asume en Platón el significado y el valor conceptual que aún hoy le seguimos atribuyendo. *Y es precisamente la* «segunda navegación» *la que ha hecho posible el descubrimiento de esta dimensión del ser.*

Pero, dado que se trata de un punto poco destacado y muy poco conocido, es oportuno recordar que el término «incorpóreo» había sido utilizado también por otros pensadores anteriores a Platón, aunque desde otra perspectiva, es decir, en la dimensión naturalista de la «primera navegación». Según se nos cuenta, Anaximenes consideraba que el «aire» (que para él era el principio de todas las cosas) «está cerca de lo incorpóreo», porque es «fuente infinita y rica, que nunca falta».[23] Además, en un fragmento órfico se dice de Adrasteia-Ananke (la diosa expresión de la necesidad) que es «incorpórea»,

22. *Político*, 286 A 5-7: **τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται.**

23. ANAXIMENES, fragm. 3 DIEL KRANZ: **ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι** καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.

porque «se extiende por todo el cosmos, y llega a los confines de este».[24] Pero el más interesante es el fragmento 9 de Meliso, que nos ha llegado a través de Simplicio, el cual escribe: «Que Meliso pretende afirmar que su ser es *incorpóreo* lo demuestra diciendo: "Si, pues, el ser es, debe ser uno. Y siendo uno, *no debe tener cuerpo*"». Y prosigue: «Siendo uno –dice– *debe no tener cuerpo*; en efecto, si tuviese grosor, tendría partes, y, por tanto, ya no sería uno».[25]

Ahora bien, como ha demostrado perfectamente Heinrich Gomperz, en los Presocráticos (y en este caso, deberíamos decir más bien en los Preplatónicos) el término «incorpóreo» *significa no tener una forma determinada* (evidentemente, *forma en sentido físico*); tanto es así que «lo incorpóreo» está relacionado con «lo infinito», que, precisamente, *no tiene límites, ni confines, ni determinación, y por eso carece de cualquier forma.*[26]

Conviene recordar en concreto lo siguiente: «Cuerpo» (σῶμα) significaba originariamente en griego (por ejemplo, en Homero) «cadáver». Posteriormente, el campo semántico del término incluyó *el cuerpo animado en general*. Finalmente, el campo semántico del término incluyó también los objetos inanimados, que tienen en común con el cuerpo dos propiedades: *la perceptibilidad* (la visibilidad), por un lado, y *el estar recluidos en límites determinados* más o menos rígidos, por el otro. Es precisamente esta acepción del término «cuerpo» la que adopta la acepción más madura del término «incorpóreo» en el ámbito del pensamiento presocrático: «incorpóreo» significa lo que *no es palpable, ni visible*, lo que *carece de materialidad, de límites y de confines, y por tanto es in-finito.*[27]

---

24. ORFEO, fragm. 13 DIELS-KRANZ (= fragm. 54 KERN): [...] **'Αδράστειαν, ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῶι κόσμωι, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.**

25. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 109, 34 DIELS: ὅτι γὰρ ἀσώματον εἶναι βούλεται τὸ ὄν [Mel.], ἐδήλωσεν εἰπών· « **εἰ μὲν οὐν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δ' ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν** ».

Ibid. 87,6 .« **ἓν δ' ἐόν, φησί, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἓν εἴη** ». Sobre la interpretación de este fragmento, véase nuestra obra sobre *Meliso*, que citamos más adelante, en la nota 27.

26. H. GOMPERZ, *ΑΣΩΜΑΤΟΣ Hermes*, 67 (1932), pp. 155-167.

27. GOMPERZ, *ΑΣΩΜΑΤΟΣ...*, pp. 154-157. Véase además G. REALE, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia 1970, pp. 193-225.

Platón innova radicalmente este significado: para él lo incorpóreo trasciende no sólo las características de los cuerpos físicos, sino la propia fuente material de los cuerpos físicos; y, por tanto, trasciende al propio uno-todo-infinito en el sentido de Meliso, y coincide con la causa no-física de las cosas físicas. Lo *incorpóreo se convierte así en una forma inteligible y, por tanto, en un ser de-terminado que actúa como causa de-terminante, esto es, como la causa verdadera y real.*[28]

III. Las ideas como puro ser

Otra característica definitoria de la importancia metafísica de las Ideas es la que se centra en el «ser», como se desprende ya del pasaje del *Fedón* que hemos visto antes. Platón considera repetidamente las Ideas como el *verdadero ser*, como lo que es *ser en sentido pleno*, lo que es *realmente ser, ser en sí, ser estable y eterno, ser que se sitúa en un plano completamente distinto de lo sensible*.

Esta característica muestra las Ideas como aquella realidad que *no nace ni perece, ni crece ni disminuye, ni cambia ni se transforma de ninguna manera, y tiene una relación esencial con las dos características ya examinadas y con las dos que examinaremos inmediatamente después*.

Además del pasaje leído anteriormente, presentamos otros especialmente significativos, en los que las distintas características de las ideas giran precisamente en torno a este carácter de ser en sentido absoluto.

En el *Banquete* se lee:

> «[...] quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, *que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni*

28. Los pasajes en que Platón utiliza el término *asomatos* son los siguientes: *Fedón*, 85 E; *Filebo*, 64 B; *Sofista*, 246 B y 247 C; *Político*, 286 A (cf. también *Epinomis*, 981 B 5).

bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, *sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada*».[29]

Y en el ***Fedón*** se afirma con claridad:

[...] «La realidad misma, *de cuyo ser* dábamos razón al preguntar y responder, *¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición*, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, el ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre *cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo*, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?».

«Es necesario, Sócrates, que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones» –dijo Cebes.

«¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homóni-

29. *Banquete*, 210 E 2-211 B 5:ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, **πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν·** οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, **ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.**
Traducción castellana de M. Martínez Hernández: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1986.

mas con las de antes? *¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?*»

«Así son, a su vez, estas cosas» –dijo Cebes. «Jamás se presentan de igual modo».

«¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, *mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?*».

«Por completo dices verdad» –contestó.

«*Admitiremos entonces, ¿quieres?*» –dijo–, «*dos clases de seres, la una visible, la otra invisible*».

«Admitámoslo también» –contestó.

«*¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?*».

«También esto lo admitiremos» –dijo.[30]

En este pasaje, como en los anteriores,[31] resulta especialmente interesante la afirmación precisa de la *existencia de dos*

30. *Fedón*, 78 D 1-79 A 11:

[...] αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν του ειναι και ερωτῶντες και αποκρινόμενοι, πότερον **ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει** κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, **αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἐστιν**, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἠντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν **ἕκαστον ὁ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό**, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμως ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

Ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, ὦ Σώκρατες.

Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὡντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων [ἢ καλῶν] ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; **ἆρα κατὰ ταὐτὰ ἔχει, ἢ πᾶν τοὐναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταὐτά;**

Οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, ταῦτα· οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει.

Οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο, **τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν ἀιδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά;**

Παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις.

Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές;

Θῶμεν, ἔφη.

Καὶ τὸ μὲν ἀιδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά;

Καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν.

31. Véanse pp. 172 ss.

planos del ser: el del *ser físico* (sensible) y el del *ser supra-físico* o *meta-físico* (no sensible), que precisamente como tal es «eterno» y «permanente», como veremos.

También ofrece gran interés ese otro pasaje del *Fedón*, en el que Platón presenta el carácter del ser como la «etiqueta», que caracteriza las Ideas y expresa su condición absolutamente ontológica:

> «[...] Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, *y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con "el ser en sí", tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas*».[32]

Léase también el célebre pasaje del *Fedro*, que reproduciremos más adelante,[33] que habla del mundo de las Ideas como de un «Hiperuranio» y reafirma perfectamente cuanto hemos dicho.

Por último, recordemos que en la *República* el tema del ser se convierte en el tema central, con notables ampliaciones incluso desde el punto de vista gnoseológico: sólo el *verdadero ser* es *verdaderamente cognoscible*; el mundo sensible, que es un ser mezclado con no-ser, solamente es opinable, mientras que del no-ser sólo tenemos puro desconocimiento.[34]

No hay que extrañarse, pues, de que Platón considere la propia investigación hecha por el filósofo como un «deseo del ser»,[35] como un estudio capaz de mostrar «la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción»[36] y como «un volverse del alma desde un día que es noche hasta un día verdadero»,[37] esto es, como «un camino de

32. *Fedón*, 75 C 10-D 3: οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ "αὐτὸ ὅ ἔστι" καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι.

33. Cf. pp. 195 y nota 65.

34. Cf. en especial *República*, V, 476 E ss.

35. *Fedón*, 66 C 2: ... τὴν τοῦ ὄντος θήραν.

36. Cf. *República*, VI, 485 B 1-3, donde se dice de los filósofos que ἐρῶσιν ὅ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

37. Cf. *República*, VII, 521 C 6-7: ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν.

ascenso hacia el ser»;[38] e incluso que considere las ciencias que preparan el alma para la dialéctica (y, por tanto, para la verdadera filosofía) como algo «que arranque al alma desde el devenir al ser»,[39] por no hablar de otras célebres imágenes de la *República*, de las que tendremos ocasión de tratar más adelante, como la semejanza de la línea y el mito de la caverna.[40] Esta característica de *ser absoluto* propio de las Ideas queda perfectamente explicado mediante un razonamiento muy claro. Para explicar realmente el *devenir*, las Ideas no deben devenir ellas mismas, sino que *deben tener en propiedad ese ser, que el devenir, al no tenerlo en propiedad, debe tomar en préstamo y recibir*. (El devenir, como tal, no *es* ser, sino solamente *tiene* del ser; de hecho siempre implica también no-ser y, por eso, cuanto tiene de ser lo debe tener por *participación* en otro).[41]

Con eso se abría el camino de la recuperación de Heráclito y de Parménides, y de una mediación entre Heraclitismo y Eleatismo. El mundo del devenir es el mundo sensible, el mundo del ser y de lo inmóvil es el mundo inteligible. En otras palabras, el mundo de las cosas sensibles es el que tiene las características que Heráclito, y sobre todo sus seguidores, atribuían a todo el ser; mientras que el mundo de las ideas es el que tiene las características que Parménides y los Eleáticos atribuían a todo el ser. Platón supera la antítesis entre ambas escuelas *precisamente con la distinción de los dos distintos planos del ser*: no *todo* el ser es como pretendían los Heracliteos, sino sólo el ser sensible; e igualmente, no *todo el ser* es como pretendían los Eleáticos, sino sólo el ser inteligible, las ideas. La dimensión del *ser* (naturalmente, reinterpretado de forma adecuada) de que hablaba Parménides es la «causa» (la «verdadera causa»), el *devenir* del que hablaban los Heracliteos es, en cambio, lo «causado».

IV. Las Ideas como realidades inmutables en sí y por sí

Pasemos a examinar las características de la «inmutabilidad» y de la «perseidad» de las ideas, que constituyen una explicitación y una importante definición concreta del carácter de «ser puro».

38. Cf. *República*, VII, 521 C 7: [...] τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον.
39. Cf. *República*, VII, 521 D 3-4: [...] ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν.
40. Cf. más adelante, capítulo undécimo.
41. Cf. *República*, libros VI y VII, *passim*.

Platón vincula estrechamente estas dos características, que son de gran importancia para comprender su pensamiento.

Precisamente son estas características, y especialmente la *perseidad*, las que provocaron las mayores críticas a Platón, incluso por parte de Aristóteles, y que hoy en día aún siguen repitiéndose (aunque sea de forma más difusa).

Al mencionar a Aristóteles como un crítico de la teoría de las Ideas muy considerado, queremos llamar la atención del lector –y de manera muy especial– sobre este curiosísimo hecho: a Aristóteles no se le toma en serio cuando nos informa sobre algunos *datos comprobados* que afectan a la doctrina de Platón, especialmente a cuanto se refiere a la existencia de la doctrina de los Principios, es decir, de las «Doctrinas no escritas»; en cambio, se le toma muy en serio cuando critica las doctrinas de Platón. Hablando en términos modernos, se tiende a no tomar en consideración a Aristóteles cuando nos proporciona datos históricos, porque se alega que son interpretaciones suyas; en cambio, cuando dirige algunas críticas a las teorías platónicas, que son claramente de carácter teórico, se le toma muy en serio y hasta se le utiliza para interpretar a Platón. La postura correcta del historiador moderno debe ser, en cambio, exactamente la contraria: hay que tomar en serio a Aristóteles *cuando nos proporciona datos y elementos que no se pueden reducir exclusivamente a su teoría*; mientras que sus críticas a Platón deben servir para entender su propio pensamiento mucho más de lo que sirven para entender el de Platón.

Hemos insistido aquí en estas consideraciones para completar cuanto habíamos dicho anteriormente,[42] y para poner en evidencia el hecho de que *en el ámbito del paradigma tradicional se tendía a aceptar de Aristóteles exclusiva y preferentemente lo que interesaba desde un punto de vista teórico, y de la manera que interesaba*.

Para terminar, diremos que muchos estudiosos han considerado (y siguen considerando) las cosas que Aristóteles dice sobre la teoría de los Principios tan sólo como desarrollos teóricos, y como tales no los han aceptado (ni los quieren aceptar); y, en cambio, han aceptado (y en parte siguen aceptando) en buena medida muchas de las críticas que Aristóteles hace a la teoría de las ideas, que son de carácter exclusivamente teórico. Nosotros, por el contrario, adoptamos la postura exactamente

42. Cf. pp. 110 s.

opuesta, y consideramos que *aceptar las críticas de Aristóteles a la teoría de las Ideas significa situarse en las condiciones más desfavorables para una adecuada comprensión objetiva del pensamiento de Platón.*[43]

De las Ideas dice Platón que son «en sí» y «por sí» (αὐτὸ καθ' αὑτό); es más, incluso utiliza la expresión «en sí» como sinónimo de Idea, y en lugar de Idea de lo bello, Idea del bien, etc., habla incluso de «Bello-en-sí», de «Bien-en-sí», y así sucesivamente. Esta característica de las Ideas, que Platón relacionó con la «inmovilidad», como ya hemos dicho antes y como veremos inmediatamente a través de sus textos, se ha interpretado a menudo en sentido hipostático, como si revelara claramente que la Idea no es más que la *ontologización del concepto* o *la entificación de lo abstracto*, esto es, la *hipostatización de lo universal*. El primero que sostuvo esta tesis fue precisamente Aristóteles.

Veamos a continuación algunos pasajes de la *Metafísica*, que durante mucho tiempo han condicionado a los intérpretes de Platón.

> Pero siendo muchas las dificultades «de quienes sostienen tal teoría», el absurdo mayor es afirmar que *existen ciertas naturalezas aparte de las que hay en el firmamento, y afirmar, sin embargo, que son idénticas a las sensibles, excepto que aquéllas son eternas, mientras que éstas son corruptibles*. Dicen, en efecto, que existe *El Hombre Mismo* y *El Caballo Mismo* y *La Salud Misma*, pero no añaden ninguna otra aclaración, con lo cual vienen a hacer como los que afirman que hay Dioses, pero de forma humana: ni éstos hacen otra cosa que hombres eternos ni aquéllos otras Formas que realidades sensibles eternas.[44]

> [...] Acerca de las Ideas, a su vez, hemos de examinar en primer lugar la doctrina misma en cuanto se refiere a la Idea, sin juntarla en

43. Se trata de una tesis que hemos intentado demostrar en nuestro comentario a la *Metafísica* de ARISTÓTELES, *passim*.

44. ARISTÓTELES, *Metafísica*, B 2, 997 b 5-12: Πολλαχῇ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά. αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ'οὐδέν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.

absoluto con la naturaleza de los Números, sino tal como la asumieron al principio los primeros que afirmaron que las Ideas existen.

A quienes la afirman, la doctrina de las Ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la realidad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, tendrá que haber otras realidades permanentes aparte de las sensibles, ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen.

Sócrates, por su parte, se ocupó en estudiar las virtudes éticas y trató, el primero, de definirlas universalmente. En efecto, de los Físicos, solamente Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los Pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo sus nociones a los números, por ejemplo, qué es *ocasión favorable*, o *justicia*, o *unión*. Sócrates, sin embargo, pretendía con razón encontrar la *esencia de las cosas*, pues pretendía razonar por silogismos y la *esencia* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte de la *esencia*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, los descubrimientos que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los *razonamientos inductivos* y las *definiciones universales*, descubrimientos que son la base de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, no consideraba los universales ni las definiciones como separadas de las cosas. Pero otros pensadores los separaron denominándolos Ideas de las cosas que son, con lo cual vino a ocurrirles, en virtud del mismo razonamiento, que hay Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente; como si alguien, queriendo contar, pensara que no podía hacerlo por ser pocas cosas y, sin embargo, las contara tras haber hecho aumentar su número. Y es que, en suma, las Formas son más numerosas que las realidades singulares sensibles cuyas causas buscaban y que tomaban como punto de partida para llegar allá. Efectivamente, para cada individuo hay algo que se denomina del mismo modo y que existe separado de las entidades, y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas.[45]

45. ARISTÓTELES, *Metafísica*, M 4, 1078 b 9-1079 a 4; veamos el texto griego: περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπ-

En realidad, la objetividad absoluta de las ideas en el contexto platónico tiene un sentido mucho más complejo y mucho más consistente desde el punto de vista teórico. En efecto, Platón había madurado y fijado su teoría de las Ideas *en oposi-*

τέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι. **συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.** Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι **καιρὸς** ἢ τὸ **δίκαιον** ἢ **γάμος**· ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν· διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδῷη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' **ἐπακτικοὺς λόγους** καὶ τὸ **ὁρίζεσθαι καθόλου**· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης)· — ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν, ὥστε συνέβαινεν αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων, καὶ παραπλήσιον ὥστερ ἂν εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη· πλείω γάρ ἐστι τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὡς εἰπεῖν τὰ εἴδη, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐκεῖ προῆλθον· καθ' ἕκαστον [τε] γὰρ ὁμώνυμον ἔστι [καὶ παρὰ τὰς οὐσίας] τῶν τε ἄλλων ⟨ὧν⟩ ἓν ἔστιν ἐπὶ πολλῶν ⟨καὶ παρὰ τὰς οὐσίας⟩, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις. Veamos también el interesante pasaje paralelo, que se encuentra en A 6, 987 a 29- b 10: «Tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos. En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, <Platón> *lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades: y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de «Ideas», afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas <correspondientes> existen por participación*»; veamos asimismo el texto griego de este importante pasaje: **Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλο-**

ción a dos formas de relativismo, estrechamente relacionadas entre sí.

(*a*) La primera forma de relativismo tiene su origen en las teorías de Heráclito (que el propio Aristóteles menciona, aunque de forma muy reductiva, en el último pasaje que hemos leído),[46] que al proclamar *el flujo perenne y la radical movilidad de todas las cosas*, llegaba, de facto y de iure, a *dispersar cada cosa en una multiplicidad irreductible de móviles estados relativos*, y por tanto acababa haciéndola inaprensible, incognoscible e ininteligible.

(*b*) La segunda forma de relativismo es la sofístico-protagórica, que reducía toda realidad y todo valor a *algo puramente subjetivo*, y hacía del propio sujeto *la medida*, esto es, *el criterio de verdad* de todas las cosas.[47]

Intentemos profundizar en estas dos características de «inmovilidad» y de «perseidad» de las ideas sobre la base de los textos platónicos.

(*a*) Cambian y se transforman las cosas bellas, es decir, las cosas empíricas y los detalles sensibles, pero no cambia, ni puede cambiar, lo bello-en-sí. Un cambio de la Idea significaría un absurdo *alejarse de sí* y un *convertirse en algo diferente de sí*: la cosa sensible podrá pasar de bella a fea, pero precisamente porque es una cosa empírica y sensible; en cambio, lo bello-en-sí, que es la causa (la «verdadera causa») de lo bello sensible, no puede de ningún modo volverse feo. En efecto, un cambio de la Idea misma de be-

σοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, **ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ [πολλὰ τῶν συνωνύμων] ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν.**

46. Véanse los pasajes reproducidos anteriormente, así como la nota 45.

47. Este es un punto que Aristóteles ignora completamente, pero que si lo hubiera tomado en consideración probablemente le habría obligado a modificar, al menos en parte, su crítica a la teoría platónica de las Ideas, puesto que Aristóteles también es perfectamente consciente de que el hombre no *es la medida de todas las cosas*.

llo, es decir, su conversión en no-bella, implicaría la destrucción total de toda belleza participada y, por tanto, la desaparición asimismo de toda belleza empírica, *porque una vez comprometida la causa, resulta* eo ipso *comprometido también lo causado*.

En otras palabras: al declarar que la idea es *inmutable*, Platón quiso afirmar que *la verdadera causa que explica lo que cambia no puede cambiar ella misma ya que, en este caso, no sería la «verdadera causa», esto es, no sería la razón última*.

Recuérdese que, tal como hemos visto anteriormente, las Ideas fueron introducidas expresamente *como el postulado que es necesario introducir a fin de superar las contradicciones en que se incurre al explicar lo sensible mediante lo sensible y, por tanto, lo mutable mediante lo mutable*.

Veamos cómo las características de *inmutabilidad* y *perseidad* de las Ideas aparecen precisamente en el contexto de la polémica contra el Heraclitismo suscitada por Platón en el *Crátilo*:

> Sócrates: –Pues bien, examinemos todavía – a fin de que esos muchos nombres que tienden a lo mismo no nos engañen–, si, en realidad, quienes los impusieron lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída. Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: *¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?*
>
> Crátilo: –Creo yo que sí, Sócrates.
>
> Sócrates: –*Consideremos, entonces, la cosa en sí*. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo –todas estas cosas que parecen fluir–, *sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es*.
>
> Crátilo: –Por fuerza.
>
> Sócrates: –*¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando*, primero, *que existe* y, después, que es tal cosa, *si no deja de evadirse*? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?
>
> Crátilo: –Por fuerza.
>
> Sócrates: –*¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?*

Crátilo: –De ninguna manera.

Sócrates: –Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues, en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. *Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera*.

Crátilo: –Es como tú dices.[48]

También se reafirma con fuerza este concepto en el pasaje del *Fedón* que hemos visto en el párrafo anterior.

(*b*) Veamos cómo la «perseidad», en el sentido de *solidez* y *estabilidad* de las Ideas, surge de la polémica contra el relativismo sofístico-protagórico (al que Platón asocia además la forma opuesta del Eleatismo, según el cual todas las cosas existen del mismo modo simultáneamente y siempre y, por tanto, no están diferenciadas objetivamente):

---

48. *Crátilo*, 439 B 10-440 A 5:

ΣΩ. Ἔτι τοίνυν τόδε σκεψώμεθα, ὅπως μὴ ἡμᾶς τὰ πολλὰ ταῦτα ὀνόματα ἐς ταῦτὸν τείνοντα ἐξαπατᾷ, εἰ τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες γε ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτῷ οὕτω διανοηθῆναι — τὸ δ' , εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοί τε ὥσπερ εἴς τινα δίνην ἐμπεσόντες κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσιν. σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττων. **πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;.**

ΚΡ. Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, [εἶναι].

ΣΩ. **Αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα,** μὴ εἰ πρόσωπόν τί ἐστιν καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν· **ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν;**

ΚΡ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. **Ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται,** πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;

ΚΡ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. **Πῶς οὖν ἂν εἴη τὶ ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; εἰ γάρ ποτε ὡσαύτως ἴσχει, ἓν γ' ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ δῆλον ὅτι οὐδὲν μεταβαίνει· εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστι, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινοῖτο, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ἰδέας;**

ΚΡ. Οὐδαμῶς.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός. ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· **γνῶσις δὲ δήπου οὐδεμία γιγνώσκει ὃ γιγνώσκει μηδαμῶς ἔχον.**

ΚΡ. Ἔστιν ὡς λέγεις.

Sócrates: –¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, *si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que "el hombre es la medida de todas las cosas" (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia.*

Hermógenes: Ya en otra ocasión, Sócrates, me dejé arrastrar por la incertidumbre a lo que afirma Protágoras. Pero no me parece que sea así del todo.

Sócrates: –¿Y qué? ¿También te has dejado arrastrar a la creencia de que no existe en absoluto ningún hombre vil?

Hermógenes: –¡No, no, por Zeus! Más bien lo he experimentado muchas veces, hasta el punto de creer que hay algunos hombres completamente viles y en número elevado.

Sócrates: –¿Y qué? ¿Nunca te ha parecido que hay hombres completamente buenos?

Hermógenes: Sí, muy pocos.

Sócrates: - ¿Luego te ha parecido que los hay?

Hermógenes: Sí, sí.

Sócrates: –¿Cómo, entonces, formulas esto? ¿Acaso que los completamente buenos son completamente sensatos y los completamente viles completamente insensatos?

Hermógenes: Tal me parece.

Sócrates: –¿Entonces es posible que unos seamos sensatos y otros insensatos, si Protágoras dijo la verdad y la verdad es que, tal como a cada uno le parecen las cosas, así son?

Hermógenes: –De ninguna manera.

Sócrates: –Ésta es, al menos, tu firme creencia: *que si existe la sensatez y la insensatez, no es en absoluto posible que Protágoras dijera la verdad. Pues, en realidad, uno no sería más sensato que otro si lo que a cada uno le parece es la verdad para cada uno.*

Hermógenes: Eso es.

Sócrates: *Pero tampoco, creo yo, piensas con Eutidemo que todo es igual para todos al mismo tiempo y en todo momento. Pues en este caso tampoco serían unos buenos y otros viles, si la virtud y el vicio fueran iguales para todos y en todo momento.*

Hermógenes: –Es verdad lo que dices.

Sócrates: *Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres*

es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza.[49]

En definitiva, al meditar acerca de estas dos formas de relativismo, Platón concibió y fijó dos características fundamentales de las ideas, precisamente la *inmutabilidad* y la *perseidad*, es

49. *Crátilo*, 385 E 4-386 E 4:

ΣΩ. Φέρε δὴ ἴδωμεν, ὦ Ἑρμόγενες, πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἡ οὐσία εἶναι ἑκάστῳ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων "πάντων χρημάτων μέτρον" εἶναι ἄνθρωπον — ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί — ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας;

ΕΡΜ. Ἤδη ποτὲ ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἀπορῶν καὶ ἐνταῦθα ἐξηνέχθην εἰς ἅπερ Πρωταγόρας λέγει· οὐ πάνυ τι μέντοι μοι δοκεῖ οὕτως ἔχειν.

ΣΩ. Τί δέ; ἐς τόδε ἦλθ ἐξηνέχθης, ὥστε μὴ πάνυ σοι δοκεῖν εἶναί τινα ἄνθρωπον πονηρόν;

ΕΡΜ. Οὐ μὰ τὸν Δία, ἀλλὰ πολλάκις δὴ αὐτὸ πέπονθα, ὥστε μοι δοκεῖν πάνυ πονηροὺς εἶναί τινας ἀνθρώπους, καὶ μάλα συχνούς.

ΣΩ. Τί δέ; πάνυ χρηστοὶ οὔπω σοι ἔδοξαν εἶναι [ἄνθρωποι];

ΕΡΜ. Καὶ μάλα ὀλίγοι.

ΣΩ. Ἔδοξαν δ' οὖν;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Πῶς οὖν τοῦτο τίθεσαι; ἆρ' ὧδε· τοὺς μὲν πάνυ χρηστοὺς πάνυ φρονίμους, τοὺς δὲ πάνυ πονηροὺς πάνυ ἄφρονας;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως.

ΣΩ. Οἷόν τε οὖν [ἐστιν], εἰ Πρωταγόρας ἀληθῆ ἔλεγεν καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀλήθεια, τὸ οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι, τοὺς μὲν ἡμῶν φρονίμους εἶναι, τοὺς δὲ ἄφρονας;

ΕΡΜ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Καὶ ταῦτά γε, ὡς ἐγῷμαι, σοὶ πάνυ δοκεῖ, φρονήσεως οὔσης καὶ ἀφροσύνης μὴ πάνυ δυνατὸν εἶναι Πρωταγόραν ἀληθῆ λέγειν· οὐδὲν γὰρ ἄν που τῇ ἀληθείᾳ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη, εἴπερ ἃ ἂν ἑκάστῳ δοκῇ ἑκάστῳ ἀληθῆ ἔσται.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε οἶμαι σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί· οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶεν οἱ μὲν χρηστοί, οἱ δὲ πονηροί, εἰ ὁμοίως ἅπασι καὶ ἀεὶ ἀρετή τε καὶ κακία εἴη.

ΕΡΜ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μήτε πᾶσι πάντα ἐστὶν ὁμοίως ἅμα καὶ ἀεί, μήτε ἑκάστῳ ἰδίᾳ ἕκαστον [τῶν ὄντων ἐστίν], δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν.

decir, su *objetividad estable*. Por consiguiente, está claro lo que quiere decir cuando afirma que las Ideas son «inmutables» y «en sí y por sí»: *quiere decir que tienen una realidad que no se deja arrastrar por el devenir y que no es relativa al sujeto, una realidad que no se ve envuelta en el cambio perenne y que no se deja manipular a capricho del sujeto, sino que implica una firmeza y estabilidad estructural*. Si no fuese así, todos nuestros conocimientos y apreciaciones (y en concreto nuestras apreciaciones morales) carecerían completamente de significado, y no tendrían ningún sentido ni nuestras palabras ni nuestros juicios.

En resumen, la *inmutabilidad y el en sí y por sí de las Ideas expresan su objetividad y su carácter absoluto*.

V. Las ideas como unidad

Una última característica de las Ideas sobre la que vale la pena llamar la atención porque reviste una importancia realmente excepcional (a pesar de que en el ámbito de los estudios inspirados en el paradigma tradicional haya sido muy olvidada o, por lo menos, muy poco valorada) es la de la «unidad».

Cada una de las Ideas es una «unidad» y, como tal, explica las cosas sensibles que participan de ella, constituyendo de este modo una multiplicidad uni-ficada. Y precisamente por esta razón, el verdadero conocimiento consiste en saber uni-ficar la multiplicidad en una *visión sinóptica, que reagrupe la multiplicidad sensorial en la unidad de la Idea de la que depende*.

Obsérvese cómo para Platón la naturaleza misma del filósofo se manifiesta precisamente en *saber captar y poseer esta unidad*, como nos dice expresamente en este importante pasaje de la *República*:

> – Entonces, ¿a quiénes llamas "verdaderamente filósofos"?
> – A quienes aman contemplar el espectáculo de la verdad.
> – Bien, pero ¿qué quieres decir con eso?
> – De ningún modo sería fácil con otro, pero pienso que tú vas a estar de acuerdo conmigo en esto.
> – ¿Qué cosa?
> – *Que, puesto que lo Bello es contrario de lo Feo, son dos cosas*.
> – ¡Claro!
> – *Y que, puesto que son dos, cada uno es uno*.

– También eso está claro.

– *Y el mismo discurso acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras* <Ideas>, *cada una aparece como múltiple*.[50]

Y justamente esto es lo que distingue al hombre común, que se limita a lo sensible, del filósofo: el primero se atiene a lo múltiple y hasta se aferra a ello y rechaza la unidad. De él dice Platón:

« [...] *de ningún modo tolera que se le diga que Bello es lo Uno, y Justo, etc.* [...]».[51]

Y, por tanto, los hombres que permanecen aferrados a lo sensible son víctimas de esta consecuencia, es decir, de mantenerse errantes en la multiplicidad:

« [...] *no son filósofos los que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada*».[52]

El filósofo, en cambio, es precisamente el que *sabe ver el conjunto* y sabe *captar la multiplicidad abarcándola en la unidad*. Platón resume su pensamiento en esta espléndida máxima:

50. *República*, V, 475 E 3-476 A 7:

Τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις;

Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας.

Καὶ τοῦτο μέν γ' , ἔφη, ὀρθῶς· ἀλλὰ πῶς αὐτὸ λέγεις;

Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, ῥᾳδίως πρός γε ἄλλον· σὲ δὲ οἶμαι ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιόνδε.

Τὸ ποῖον;

Ἐπειδή ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρῷ, δύο αὐτὼ εἶναι.

Πῶς δ' οὔ;

Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον;

Καὶ τοῦτο.

Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

51. *República*, V, 479 A 4 s. [...] **οὐδαμῇ ἀνεχόμενος ἄν τις ἓν τὸ καλὸν φῇ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τἆλλα οὕτω.**

52. *República*, VI, 484 B 5 s.: [...] ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι.

«El que tiene una visión de conjunto es dialéctico; el que no, no».[53]

En los diálogos posteriores a la *República* se insiste mucho en esta temática; y en el *Filebo* a las Ideas se las denomina incluso «hénadas» (o sea, «unidades»),[54] y la problemática de las Ideas se relaciona estrechamente con la temática del Uno y de lo Múltiple:

> « [...] *que lo múltiple es uno y lo uno múltiple, es una afirmación admirable*».[55]

Y este problema, insiste Platón, se plantea no ya en referencia a las cosas sensibles y, por lo tanto, manteniéndose en el plano físico, *sino refiriéndose a las Ideas mismas*:

> Sóc.: –Cuando, hijo, *uno se plantea la unidad de lo que nace y muere, como decíamos hace un momento*. En efecto, como acabamos de decir, en ese preciso sentido ese tipo de unidad ha quedado convenido que no se debe refutar; *pero cuando uno intenta plantearse el Hombre uno y el Bovino uno y lo Hermoso uno y lo Bueno uno, acerca de esas unidades y las semejantes, el esfuerzo sostenido se convierte con la división en controversia*.
>
> Pro.: –¿Cómo?
>
> Sóc.: –En primer lugar *sobre si es necesario admitir que algunas de tales unicidades existen realmente; luego ¿cómo ésas, aunque cada una es siempre la misma y no acepta ni la generación ni la destrucción, es, sin embargo, esa unicidad del modo más firme?; después de esto hay que plantear si en los seres sometidos al devenir e ilimitados está dispersa y convertida en múltiple, o si ella entera aparte de sí misma –lo que podría parecer lo más imposible de todo– fuera a la vez lo mismo y uno en lo uno y en lo múltiple.*[56]

53. *República*, VII, 537 C 7: **ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς** διαλεκτικός, **ὁ δὲ μὴ οὔ**.

54. *Filebo*, 15 A 6: **ἑνάδες**.

55. *Filebo*, 14 C 8-10: **Ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν**. Traducción castellana de Mª Ángeles Durán: Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992.

56. *Filebo*, 15 A 1-B 8:

ΣΩ. Ὁπόταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἴπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἕν, ὅπερ εἴπομεν νυνδή, συγχεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν·

De este problema y de su solución, que sólo se puede entender correctamente si se relaciona con la protología, hablaremos de nuevo más adelante.[57]

Lo que nos urge ahora, en cambio, es subrayar que esta característica definitoria de las Ideas era tan importante que los Académicos formularon incluso una argumentación destinada a demostrar la existencia de las Ideas, a la que denominaron precisamente «la prueba que deriva de la unidad de lo múltiple»,[58] que puede enunciarse del siguiente modo: si hay muchos hombres y cada uno de ellos es precisamente hombre, y si hay pues alguna cosa que se predica de cada uno y de todos los hombres sin ser idéntico a cada uno de ellos, entonces es necesario que haya alguna cosa más allá de cada uno de ellos, separado de ellos y eterno, y que justamente como tal pueda predicarse de todos los hombres numéricamente diferentes, de manera idéntica. Y precisamente este «uno que está más allá de los muchos», y que los trasciende y es eterno, es la idea.[59]

Las implicaciones de esta característica fundamental de las ideas no podrán ser examinadas, por los motivos ya avanzados, hasta más adelante, cuando se relacionen analítica y sistemáticamente con la problemática protológica.

ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἕν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

57. Cf. capítulo séptimo, *passim*.

58. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 9, 990 b 13; ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 80, 9-15 HAYDUCK (= ARISTÓTELES, *De ideis*, fragm. 3 ROSS).

59. Para un análisis de este tema véanse: E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padua 1962, pp. 208 ss.; W. LESZL, *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Florencia 1975, pp. 141 ss.

VI. EL «DUALISMO» PLATÓNICO Y EL GRAN MITO DEL HIPERURANIO COMO IMAGEN SIMBÓLICA DE LA TRASCENDENCIA

Después de cuanto hemos dicho, parecería inevitable hablar de concepción «dualista» de la realidad en Platón: las realidades empíricas son sensibles, mientras que las Ideas son inteligibles; las realidades físicas son una mezcla de no-ser, mientras que las Ideas son ser en sentido puro y total; las realidades sensibles son corpóreas, mientras que las Ideas son incorpóreas; las realidades sensibles son corruptibles, mientras que las Ideas son realidades estables y eternas; las cosas sensibles son relativas, mientras que las Ideas son absolutas; las cosas sensibles son múltiples, mientras que las Ideas son unidad.

En efecto, muchos estudiosos, repitiendo o desarrollando diversamente las críticas promovidas por Aristóteles (sobre todo las que aparecen en los pasajes que examinamos anteriormente), impugnan seriamente este «dualismo», sosteniendo que la «separación» de las ideas de las realidades sensibles, es decir, su «trascendencia», pone en peligro su función de «causas».[60]

Pero en realidad se trata de un mero prejuicio teórico, que hay que evitar cuidadosamente si se quiere entender bien a Platón.

Entretanto, hay que destacar que las Ideas tienen tanto de «inmanencia» como de «trascendencia», cosa que se ha olvidado o callado intencionadamente con demasiada frecuencia. Para Platón, la trascendencia de las Ideas es precisamente la razón de ser (es decir, el fundamento) de su inmanencia. Las Ideas no podrían ser la causa de lo sensible (esto es, la «verdadera causa») si no *trascendieran* a lo sensible mismo; y precisamente porque lo trascienden ontológicamente pueden fundamentar su estructura ontológica inmanente. En resumen, *la trascendencia de las Ideas es justamente lo que determina el papel de «verdadera causa» que desempeñan*. Confundir estos dos aspectos, o nivelarlos en el mismo plano, significa olvidar totalmente la «segunda navegación» y sus logros.

---

60. Recordemos que a menudo se olvida que ARISTÓTELES no critica la trascendencia por sí misma, sino tal como la concibe PLATÓN. ARISTÓTELES considera que es trascendente la Inteligencia suprema (y las inteligencias que mueven las esferas celestes) y no los inteligibles. Y la Inteligencia suprema se piensa a sí misma, pero no a la totalidad de las Formas inmanentes a los inteligibles. Véase a este respecto nuestra exposición completa de la metafísica aristotélica, que presentamos en nuestra *Storia*..., vol. II, octava edición 1991, pp. 403-450.

En cualquier caso, es interesante anotar que el primer aspecto de las Ideas que destaca Platón es precisamente el de la inmanencia. En efecto, los primeros diálogos presentan ese rasgo de la Idea como aquello que permanece idéntico en las cosas, como lo que hace que cada cosa sea lo que es y no otra cosa distinta, lo que fija las cosas en su naturaleza y, por consiguiente, las hace inteligibles. Posteriormente Platón, sobre todo a partir del *Fedón*, donde presenta su «segunda navegación» y los logros relacionados con ella, desarrolla, además del tema de la inmanencia, el que puede llamarse con toda corrección el tema de la «trascendencia»,[61] con todas las matizaciones que sean precisas. Si las

61. Ya Ross (*Plato's ...*, pp. 228 ss.) ofreció un esquema válido, en el que registra las expresiones con que Platón indica la *inmanencia* de las Ideas y las expresiones con las que indica su *trascendencia*, y los principales lugares donde aparecen. Desgraciadamente, ese esquema ha sido ignorado por la mayor parte de los estudiosos, y por eso queremos reproducirlo aquí íntegramente.

(I)

(1) ἐν, εἶναι ἐν, ἐνεῖναι, ἐγγίγνεσθαι, κεῖσθαι ἐν.
(2) κεκτῆσθαι, ἔχειν, ἴσχειν, ἕξις, δέχεσθαι.
(3) μετέχειν, μετάσχεσις, μέθεξις, μεταλαμβάνειν.
(4) παραγίγνεσθαι, παρεῖναι, παρουσία.
(5) προσγίγνεσθαι.
(6) κοινόν, κοινῇ, κοινωνία, κοινωνεῖν.
(7) ἐπεῖναι, ἐπιγίγνεσθαι.
(8) κατέχειν.
(9) ἰέναι εἰς.

(II)

(*a*) παράδειγμα.
(*b*) αὐτὸ καθ' αὑτό.
(*c*) βούλεσθαι, ὀρέγεσθαι, προθυμεῖσθαι.
(*d*) ἐοικέναι, προσεοικέναι, εἰκών, εἰκάζεσθαι, ἀπεικάζεσθαι.
(*e*) τἀκεῖ.
(*f*) ὁμοίωμα, ἀφομοιοῦσθαι, ἀφομοίωμα.
(*g*) μιμεῖσθαι, μίμησις, μίμημα, ἀπομιμεῖσθαι.

Laques
(1) 191 E 10, 192 A 2, B 6.
(2) 192 A 4.
Eutifrón
(2) 5 D 3. (*a*) 6 E 4.
Gorgias
(3) 467 E 7
(4) 506 D 1.
Hipias mayor
(2) 298 B 4, 300 A 9.
(4) 293 E 11, 294 A 1, C 4, 6.
(5) 289 D 4, 8 y 5, 292 D 1.
(6) 300 A 10.
(7) 300 A 10, 303 A 5.
Lisis
(4) 217 B 6, D 4, 5, 8.

Ideas se oponen a las cosas empíricas, como lo inteligible se opone a lo sensible, el ser al devenir, lo incorpóreo a lo corpóreo, lo inmóvil a lo móvil, lo absoluto a lo relativo y la unidad a la multiplicidad, entonces es evidente que *representan una dimensión distinta a la realidad, un plano de la propia realidad nuevo y superior.*

Eutidemo
(4) 280 B 2, 301 A 4.
Menón
(1) 72 E 1, 7.
(2) 72 C 7.
(8) 74 D 8.
Crátilo
(1) 390 A 1, B 2, 413 C 3.
(2) 389 B 10.
Banquete
(2) 204 C 6. (*b*) 211 B 1.
(3) 211 B 2.
Fedón
(2) 103 E 4, 104 B 9, D 2, E 8, 9, 105 A 2, 5, 7, B 1, D 11-106 D 4.
(3) 100 C 5, 101 C 3, 4, 5, 102 B 2. (*b*) 78 D 5, 100 B 6.
(4) 100 D 5. (*c*) 74 D 9, 75 B 1, 7.
(5) 100 D 6. (*d*) 74 E 3.
(6) 100 D 6.
(8) 104 D 1.
República
(1) 402 C 5, 434 D 6-435 C 1, (*a*) 500 E 3.
(3) 476 D 1, 2. (*d*) 510 B 4, 8, D 7, E 3, 511 A 6.
(6) 476 A 7.
(9) 434 D 3.
Fedro
(1) 237 D 6. (*d*) 250 B 4, 5.
(6) 265 E 4. (*e*) 250 A 2, 6.
(*f*) 250 A 6, B 3.
Parménides
(1) 150 A 1, 2, 3.
(2) 149 E 5, 159 E 5.
(3) 158 B 6-C 4, 160 A 2.
Teeteto
(2) 203 E 4. (*a*) 176 E 3.
Sofista
(2) 247 A 5.
(3) 228 C 1.
(4) 247 A 5, 8.
(6) 252 B 9, 260 E 2.
Timeo (*a*) 28 A 7, 29 B 4, 39 E 7, 48 E 5, 49 A 1.
(*b*) 51 C 1.
(*d*) 29 B 2, 3, C 1, 2, 52 C 2, 92 C 7.
(*f*) 50 D 1, 51 A 2.
(*g*) 39 E 2, 48 E 6, 50 C 5.
Filebo
(1) 16 D 2.
(2) 25 B 6.

Naturalmente, este mapa podría ser considerablemente ampliado a muchos niveles; pero teniendo en cuenta nuestros objetivos demuestra *ad abundantiam* cuanto hemos dicho.

Sobre la existencia de dos planos diferentes del ser Platón es muy explícito, como hemos visto en algunos pasajes reproducidos anteriormente,[62] y como reafirma solemnemente también en el *Timeo*, en un hermoso pasaje que vale la pena leer:

> *¿Acaso el fuego es algo en sí y todo aquello a lo que hacemos referencia en el lenguaje tiene una entidad independiente*?, ¿o lo que vemos y cuanto percibimos a través del cuerpo, es lo único que posee una realidad semejante, y no hay, además de esto, nada en absoluto y en vano afirmamos que hay una forma inteligible de cada objeto, puesto que esto sería una mera palabra? En verdad, no es correcto que, mientras dejo el asunto presente sin juicio ni resolución, hable y afirme que es así, ni tampoco debo añadir un largo excurso a una larga exposición. Lo más oportuno sería que surgiera una definición relevante de pocas palabras. Por lo tanto, yo, al menos, hago el siguiente voto. *Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente estas cosas en sí –Ideas no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino sólo captables por medio de la inteligencia–*. Pero si, como les parece a algunos, la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme. *Sin embargo, hay que sostener que aquéllas son dos, dado que tienen diferente origen y son disímiles*. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella y hay que decir que aunque cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres. *Si esto se da de esta manera, es necesario acordar que una es la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento. Y lo segundo lleva su mismo nombre y es semejante a él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida a la percepción sensible.*[63]

62. Véase pp. 172 ss.
63. *Timeo*, 51 B 7-52 A 7: **ἆρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ**

Así pues, Platón mantiene una convicción firme y constante acerca de la existencia de dos planos diferentes del ser, y en esta convicción basa su mensaje filosófico. Pero el error de muchos intérpretes consiste precisamente en esto: en haber confundido esa distinción de planos y la proclamación de la diferencia estructural de su naturaleza con una absurda e indebida «separación», considerando en cierto modo que las cosas eran «supracosas» físicamente y no separadas metafísicamente de las cosas, casi como si no fueran más que lo sensible mistificado y, como tal, opuesto a lo sensible.

Creemos que el que nos haya seguido atentamente hasta aquí dispone ya de todos los elementos necesarios para sacar las conclusiones pertinentes acerca del auténtico significado de la teoría de las Ideas, que constituye el primer y más notable logro de la primera etapa de la «segunda navegación». Como ya hemos puesto de relieve muchas veces, con las Ideas Platón descubrió el mundo de lo inteligible como *la dimensión incorpórea y metaempírica del ser*. Y este mundo de lo inteligible incorpóreo trasciende efectivamente lo sensible, pero no en el sentido de una absurda «separación», *sino en el sentido de causa metaempírica* (es decir,

---

πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῇ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τί φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; οὔτε οὖν δὴ τὸ παρὸν ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον ἀφέντα ἄξιον φάναι διισχυριζόμενον ἔχειν οὕτως, οὔτ' ἐπὶ λόγου μήκει πάρεργον ἄλλο μῆκος ἐπεμβλητέον· εἰ δέ τις ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν. ὧδε οὖν τήν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον. **εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἑστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον·** εἰ δ' , ὡς τισιν φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ' ὁπόσ' αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα. **δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον.** τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. **τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.**

Traducción castellana de Francisco Lisi: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992.

la «verdadera causa»); y, por consiguiente, *es la verdadera razón de ser de lo sensible*. En conclusión, *el dualismo de Platón no es otra cosa que el dualismo de quien admite la existencia de una causa suprasensible como razón de ser de lo sensible mismo, considerando que lo sensible, debido a su autocontradicción, no puede ser una razón de ser global de sí mismo*. Por consiguiente, el «dualismo» metafísico de Platón no tiene absolutamente nada que ver con el ridículo dualismo de quien hipostatiza abstracciones, y luego opone la hipostatización a lo propiamente sensible.

Por último, hay que destacar que, además de esta forma de dualismo, Platón presenta otra referente a los Principios supremos, que *son precisamente dos* y constituyen un «bipolarismo» estructural; pero de esto no hablaremos hasta más adelante, debido a la complejidad de los problemas que esos Principios implican, y que deben ser tratados de forma detallada.[64]

Volviendo al «dualismo» entendido como expresión de la trascendencia, nos queda aún por mencionar un punto importante, que se refiere concretamente al famoso y gran mito del Hiperuranio, en torno al cual se han producido numerosos equívocos. En realidad, el «mito» no es un logos abstracto, sino que debe interpretarse correctamente como lo que es, esto es, como expresión metafórica y como símbolo, como una forma de hablar mediante imágenes.

Leamos ese famosísimo pasaje del *Fedro*, en el que Platón habla precisamente del Hiperuranio:

> *A ese lugar supraceleste* (Hiperuranio) no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto –ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla–: porque, *incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar*. Como la mente de un Dios se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que la rotación circular la vuelva a su sitio. *En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene*

64. Vease más adelante, pp. 230 ss.

ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio el devenir, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro –en eso otro que nosotros llamamos entes [= *seres fenoméricos*]*—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser.* Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa.[65]

«Hiperuranio» significa «lugar sobre el cielo» y, por tanto, se trata de una imagen que, si se entiende correctamente lo que pretende expresar, *indica un lugar que no es en absoluto un lugar en sentido físico, sino un lugar meta-físico, es decir, la dimensión de lo suprasensible*.

La *República* habla de «lugar inteligible» precisamente en este sentido y, en un pasaje que con demasiada frecuencia se olvida, utiliza con ironía poética la misma imagen, precisamente en esa parte que en el mito del Hiperuranio no se expresa, pero que está claramente implícita. En efecto, Platón asocia el término «cielo» (*ouranós*) con «ver» (*horáo*) y, por tanto, *la región del cielo* con *la de lo visible*, y escribe:

–Piensa entonces, como decíamos, cuáles son *los dos que reinan* [la Idea del Bien y el Sol]: *uno, el del género y ámbito inteligibles; otro, el del visible, y no digo "el del cielo" para que no creas que hago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?*

–Las capto.[66]

---

65. *Fedro*, 247 C 3-E 6: **Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις** ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε — τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα — **ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.** ἆρ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς ὅσῃ ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ. **ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ᾗ ἐστίν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν·** καὶ τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

66. *República*, VI, 509 D 1-5:

Νόησον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, **δύο αὐτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ, ἵνα μὴ**

Resulta clara, pues, la relación entre ambos pasajes: *el* «cielo» *es lo* «visible», *el* «supra-cielo» (ὑπερουράνιος) *es* «lo que está por-encima-de-lo-visible», *es decir, lo* «inteligible».

Obsérvese además que, para evitar malentendidos, en el mito del Hiperuranio las Ideas que ocupan ese «lugar» se describen como poseedoras de rasgos que nada tienen que ver con el «lugar» físico: *carecen de figura y de color, son invisibles*, etc., y *sólo las podemos captar con la parte más elevada del alma, es decir, solamente con la inteligencia*.

En conclusión, como ya hemos destacado varias veces, pero es preciso hacerlo una vez más, con la teoría de las Ideas Platón pretendió afirmar lo siguiente: *lo sensible sólo se explica apelando a la dimensión de lo suprasensible, lo corruptible apelando a lo incorruptible, lo móvil a lo inmóvil, lo relativo a lo absoluto, lo múltiple a lo uno.*[67]

VII. El problema del uno y de lo múltiple referido a las Ideas mismas y las relaciones de las Ideas entre sí y con el principio primero

Las Ideas resuelven un montón de problemas importantes, como hemos visto, pero también plantean otros y más complejos. Los primeros problemas los origina la *multiplicidad misma de las Ideas*. En efecto, cada Idea es «una», pero en su conjunto las Ideas son «muchas». Si es así, *¿Qué relación tienen entre sí? ¿Existe un principio del que dependen todas?*

En el *Fedón* que, como hemos demostrado, contiene el primer mapa metafísico global presentado por Platón en sus escritos, se habla ya de relaciones específicas de *conexión* y de *exclusión*, que implican la existencia de nexos estructurales concretos entre las ideas. Naturalmente, Platón, que sigue el criterio de poner por escrito tan sólo aquello que es indispensa-

οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν;

Ἔχω.

67. La explicación de lo sensible mediante lo sensible no es válida porque, como hemos visto, incurre en contradicciones que resultan insuperables manteniéndose en el ámbito de lo sensible: queda completamente recluida en la esfera de la «primera navegación», la de los Naturalistas.

ble para la discusión del problema tratado (teniendo en cuenta además la disponibilidad y capacidad de comprensión del interlocutor elegido, y por tanto en proporción a las mismas), introduce en el *Fedón* exclusivamente lo que le hace falta para demostrar la inmortalidad del alma.

Pues bien, en función de este esquema Platón establece los siguientes nexos. Lo que está dominado por la Idea del tres (y, por tanto, la Idea misma del tres) implica también necesariamente la Idea de *impar*, precisamente porque la Idea de impar es la causa del tres y, por tanto, está estructuralmente implicada en él. Ahora bien, la Idea de impar excluye la Idea de par, porque es contraria a ella; pero también, consecuentemente, la excluyen también el tres y cualquier número impar. Del mismo modo, el cinco nunca aceptará la Idea de par, ni el diez la de impar; ni el doble aceptará nunca la Idea de impar; ni la fracción aceptará nunca la Idea de entero.

Por consiguiente, *algunas Ideas excluyen otras Ideas* (y, análogamente, también las cosas sensibles, que participan de ellas, implican las correspondientes exclusiones); por el contrario, algunas Ideas implican necesariamente otras Ideas (y, por tanto, también las cosas sensibles, que participan de esas Ideas, implican las otras cosas que están vinculadas con ellas).

Estas relaciones de exclusión no se limitan a lo que es contrario en sí mismo (como, por ejemplo, par e impar), sino que se extienden a todo aquello que está vinculado con lo que es contrario con respecto a otro, y viceversa (el tres es contrario a lo par y a lo que está vinculado con lo par, y viceversa): y esto es válido tanto para las Ideas como para las cosas que de ellas participan. Del mismo modo se explican las relaciones de conexión: así como una Idea implica la conexión estructural con otra (o con otras), así también la presencia de una Idea en las cosas sensibles que de ella participan implica la presencia en ellas de aquella (o de aquellas) conectada (o conectadas) estructuralmente a ella.

Por ejemplo, puede decirse que una cosa se calienta por la presencia del calor, o bien que uno enferma por la presencia en él de la enfermedad; sin embargo, también es correcto decir que una cosa se calienta por la presencia del fuego, y que uno enferma por la presencia de la fiebre. El primer tipo de respuesta apela directamente a la Idea correspondiente (Idea de calor, Idea de enfermedad); en cambio, el segundo tipo de respuesta

apela a una Idea que, aun no siendo la Idea correspondiente, sin embargo implica una conexión fundamental con ella.

Veamos las conclusiones que saca Platón en el contexto de la temática para la que introdujo esta compleja *cuestión de los nexos y de las exclusiones recíprocas de las Ideas*. ¿Qué es lo que se debe generar en un cuerpo para que sea vivo? Según el primer tipo de respuesta podría decirse que en un cuerpo se genera vida si participa de la Idea de vida. Pero sobre la base del segundo tipo de respuesta se debe aducir en cambio aquello que, aun no siendo la Idea de vida, implica una íntima conexión con la vida y que, por tanto, es portador de vida (del mismo modo que la fiebre es portadora de enfermedad y el fuego es portador de calor); y es el «alma», que es precisamente causa de vida (del mismo modo que la fiebre es causa de enfermedad y el fuego es causa de calor). En general y sobre la base de cuanto se ha dicho acerca de las relaciones de exclusión y de conexión de las Ideas, éstas son las conclusiones que saca Platón: la vida tiene como contrario la muerte y la una excluye estructuralmente a la otra, precisamente porque es contraria a la otra; pero, debido al nexo que existe entre algunas Ideas, también aquello que no coincide con la vida, y que sin embargo la incluye esencialmente, excluye la muerte; y esto es precisamente el alma. Así pues, el alma excluye la muerte, de la misma manera que la nieve excluye el calor, el tres excluye el par, el dos excluye el impar, y así sucesivamente.

Conviene reproducir y leer atentamente el largo pasaje, *porque es esencial para la comprensión de la validez del paradigma hermenéutico que defendemos*. En efecto, muchos estudiosos no han comprendido que en este pasaje Platón no entiende de ningún modo las Ideas como realidades completamente independientes entre sí, ni habla para nada de la única posible combinación de las Ideas entre sí como presencia simultánea en los sensibles; por el contrario, *todo el discurso de Platón gira precisamente en torno a los nexos (de conjunción y de oposición) entre las Ideas, puesto que el razonamiento se hace para ser aplicado al alma, que es una realidad estrechamente afín a las Ideas, es decir, una realidad ideal*.

Veamos el pasaje:

«Medita, por tanto, lo que quiero demostrarte. Es lo siguiente: *que parece que no sólo los contrarios en sí no se aceptan, sino que también las cosas que, siendo contrarias entre sí, albergan esos contrarios siempre, parece que tampoco éstas admiten la idea contraria a la que reside en ellas, sino que, cuando ésta sobreviene, o bien perecen o se retiran. ¿O no afirmamos que el tres incluso perecerá o sufrirá cualquier otra cosa, antes que permanecer todavía siendo tres y hacerse par?*».

«Desde luego que sí» –dijo Cebes.

«Y, sin embargo, el dos no es contrario al tres».

«Pues no, en efecto».

«Por lo tanto, *no sólo las Ideas contrarias no soportan la aproximación mutua, sino que también hay algunas otras cosas que no resisten tal aproximación*».

«Muy verdadero es lo que dices» –contestó.

«Quieres, pues» –dijo él– «que, en la medida en que seamos capaces, delimitemos cuáles son éstas?».

«Desde luego».

«¿Acaso pueden ser, Cebes, *aquellas que cuando dominan obligan no sólo a albergar la Idea en sí, sino también la de algo como su contrario siempre?*».

«¿Cómo dices?».

«Como decíamos hace un momento. Sabes, en efecto, que a las cosas que domine la idea del tres no sólo les es necesario ser tres, sino también ser impares».

«Desde luego que sí».

«A lo de tal clase, afirmamos, la Idea contraria a aquella Forma que lo determina jamás puede llegarle».

«Pues no».

«¿Y es determinante la Idea de lo impar?».

«Sí».

«¿Es contraria a ésta la Idea de lo par?».

«Sí».

«Al tres, por consiguiente, jamás le llegará la Idea de lo par».

«No, desde luego».

«Entonces no participa el tres en lo par».

«No participa».

«Por tanto, el tres es impar».

«Sí».

«Esto es, pues, lo que decía yo que definiéramos. Qué clase de cosas son las que, no siendo contrarias a algo, sin embargo no

aceptan esa cualidad contraria. Por ejemplo, en este caso, el tres que no es contrario de lo par de ningún modo lo acepta, pues lleva en sí siempre lo contrario a éste, y el dos igual frente a lo impar, y el fuego frente a lo frío, y así otros muy numerosos ejemplos. Con que mira si lo defines de este modo: que *no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la Idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la Idea contraria de la que está implicada en él.* Recuérdalo otra vez, pues no es muy malo oírlo repetidamente. El cinco no aceptará la cualidad de lo par, ni su doble, el diez, la de lo impar. Así que éste, contrario él a otra cosa, sin embargo no aceptará la cualidad de lo impar. Ni tampoco el uno y medio, y las demás fracciones por el estilo, el medio, el tercio, y todas las demás fracciones, la de lo entero, si es que me sigues y estás de acuerdo conmigo en ello».

«Desde luego que estoy de acuerdo y te sigo».

«De nuevo» dijo «contéstame desde el principio. Pero no me contestes con lo que te pregunto, sino imitándome. Y lo digo porque, al margen de aquella respuesta segura que te decía al comienzo, después de lo que hemos hablado ahora veo otra garantía de seguridad. *Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más sutil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. Y si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que éste enferme, no te diré que la enfermedad, sino que la fiebre. Y si es qué es lo que hace a un número impar, no te diré que la imparidad, sino que la unidad, y así en adelante. Con que mira si sabes ya suficientemente lo que quiero*».

«Muy suficientemente» –dijo.

«Contéstame entonces» preguntó él. «¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?».

«Alma» –contestó.

«¿Y acaso eso es siempre así».

«¿Cómo no?» –dijo él.

«Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?».

«Así llega, ciertamente» –contestó.

«¿Hay algo contrario a la vida, o nada?».

«Hay algo».

«¿Qué?».

«La muerte».

«¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?».

«Está muy claro» –contestó Cebes.[68]

68. *Fedón*, 104 B 6-105 D 12:

Ὃ τοίνυν, ἔφη, βούλομαι δηλῶσαι, ἄθρει. ἔστιν δὲ τόδε, ὅτι φαίνεται οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τἀναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν ἰδέαν ἢ ἂν τῇ ἐν αὑτοῖς οὖσῃ ἐναντία ᾖ, ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἤτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα. ἢ οὐ φήσομεν τὰ τρία καὶ ἀπολεῖσθαι πρότερον καὶ ἄλλο ὁτιοῦν πείσεσθαι, πρὶν ὑπομεῖναι ἔτι τρία ὄντα ἄρτια γενέσθαι;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Κέβης.

Οὐδὲ μήν, ἦ δ' ὅς, ἐναντίον γέ ἐστι δυὰς τριάδι.

Οὐ γὰρ οὖν.

Οὐκ ἄρα μόνον τὰ εἴδη τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα ἄλληλα, ἀλλὰ καὶ ἄλλ' ἄττα τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα.

Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις.

Βούλει οὖν, ἦ δ' ὅς, ἐὰν οἱοί τ' ὦμεν, ὁρισώμεθα ὀποῖα ταῦτά ἐστιν;

Πάνυ γε.

Ἆρ' οὖν, ἔφη, ὦ Κέβης, τάδε εἴη ἄν, ἃ ὅτι ἂν κατάσχῃ μὴ μόνον ἀναγκάζει τὴν αὑτοῦ ἰδέαν αὐτὸ ἴσχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίου αὐτῷ ἀεί τινος;

Πῶς λέγεις;

Ὥσπερ ἄρτι ἐλέγομεν. οἶσθα γὰρ δήπου ὅτι ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχῃ, ἀνάγκη αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ καὶ περιττοῖς.

Πάνυ γε.

Ἐπὶ τὸ τοιοῦτον δή, φαμέν, ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνῃ τῇ μορφῇ ἣ ἂν τοῦτο ἀπεργάζηται οὐδέποτ' ἂν ἔλθοι.

Οὐ γάρ.

Εἰργάζετο δέ γε ἡ περιττή;

Ναί.

Ἐναντία δὲ ταύτῃ ἡ τοῦ ἀρτίου;

Ναί.

Ἐπὶ τὰ τρία ἄρα ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα οὐδέποτε ἥξει.

Οὐ δῆτα.

Ἄμοιρα δὴ τοῦ ἀρτίου τὰ τρία.

Ἄμοιρα.

Ἀνάρτιος ἄρα ἡ τριάς.

Ναί.

Ὃ τοίνυν ἔλεγον ὁρίσασθαι, ποῖα οὐκ ἐναντία τινὶ ὄντα ὅμως οὐ δέχεται αὐτό, τὸ ἐναντίον — οἷον νῦν ἡ τριὰς τῷ ἀρτίῳ οὐκ οὖσα ἐναντία οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὸ δέχεται, τὸ γὰρ ἐναντίον ἀεὶ αὐτῷ ἐπιφέρει, καὶ ἡ δυὰς τῷ περιττῷ καὶ τὸ πῦρ τῷ ψυχρῷ καὶ ἄλλα πάμπολλα — ἀλλ' ὅρα δὴ εἰ οὕτως ὁρίζῃ, μὴ μόνον τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο, ὃ ἂν ἐπιφέρῃ τι ἐναντίον ἐκείνῳ, ἐφ' ὅτι ἂν αὐτὸ ἴῃ, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι. πάλιν δὲ ἀναμιμνήσκου· οὐ γὰρ χεῖρον πολλάκις ἀκούειν. τὰ πέντε τὴν τοῦ ἀρτίου οὐ δέξεται, οὐδὲ τὰ δέκα τὴν τοῦ περιττοῦ, τὸ διπλάσιον. τοῦτο μὲν οὖν

Ross ya comprendió muy bien que el sentido de este pasaje era exactamente el que hemos expuesto con reiteración, y escribió: «El interés del pasaje estriba en que en él Platón señala por primera vez la existencia de parejas de Ideas vinculadas por género y especie. El pasaje es, pues, un preludio del posterior problema de la división (διαίρεσις)[69] y de la discusión sobre la comunidad de los géneros (κοινωνία τῶν γενῶν)[70] del *Sofista*».[71]

También encontramos una importante referencia al complejo problema del nexo entre las Ideas en la *República*, en un pasaje que ya hemos reproducido, donde las Ideas se identifican con un «uno» (el uno-bello, el uno-feo, el uno-bueno, y así sucesivamente); además, también en este pasaje se especifica que cada una de las Ideas es «una» y sin embargo «al pre-

καὶ αὐτὸ ἄλλῳ ἐναντίον, ὅμως δὲ τὴν τοῦ περιττοῦ οὐ δέξεται· οὐδὲ δὴ τὸ ἡμιόλιον οὐδὲ τἆλλα τὰ τοιαῦτα, τὸ ἥμισυ, τὴν τοῦ ὅλου, καὶ τριτημόριον αὖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἴπερ ἔπῃ τε καὶ συνδοκεῖ σοι οὕτως.

Πάνυ σφόδρα καὶ συνδοκεῖ, ἔφη, καὶ ἕπομαι.

Πάλιν δή μοι, ἔφη, ἐξ ἀρχῆς λέγε. καὶ μή μοι ὃ ἂν ἐρωτῶ ἀποκρίνου, ἀλλὰ μιμούμενος ἐμέ. λέγω δὴ παρ' ἣν τὸ πρῶτον ἔλεγον ἀπόκρισιν, τὴν ἀσφαλῆ ἐκείνην, ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ἄλλην ὁρῶν ἀσφάλειαν. **εἰ γὰρ ἔροιό με ᾧ ἄν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται θερμὸν ἔσται, οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀπόκρισιν ἐκείνην τὴν ἀμαθῆ, ὅτι ᾧ ἂν θερμότης, ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ᾧ ἂν πῦρ· οὐδὲ ἂν ἔρῃ ᾧ ἂν σώματι τί ἐγγένηται νοσήσει, οὐκ ἐρῶ ὅτι ᾧ ἂν νόσος, ἀλλ' ᾧ ἂν πυρετός· οὐδ' ᾧ ἂν ἀριθμῷ τί ἐγγένηται περιττὸς ἔσται, οὐκ ἐρῶ ᾧ ἂν περιττότης, ἀλλ' ᾧ ἂν μονάς, καὶ τἆλλα οὕτως. ἀλλ' ὅρα εἰ ἤδη ἱκανῶς οἶσθ' ὅτι βούλομαι.**

Ἀλλὰ πάνυ ἱκανῶς, ἔφη.

Ἀποκρίνου δή, ἦ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται;

Ὧι ἂν ψυχή, ἔφη.

Οὐκοῦν ἀεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει;

Πῶς γὰρ οὐχί; ἦ δ' ὅς.

Ψυχὴ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν;

Ἥκει μέντοι, ἔφη.

Πότερον δ' ἔστι τι ζωῇ ἐναντίον ἢ οὐδέν;

Ἔστιν, ἔφη.

Τί;

Θάνατος.

Οὐκοῦν ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μή ποτε δέξηται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὡμολόγηται;

Καὶ μάλα σφόδρα, ἔφη ὁ Κέβης.

69. Cf. los pasajes del *Fedro* y del *Sofista* que reproduciremos inmediatamente.

70. Cf. más adelante, capítulo decimotercero, pp. 395 ss.

71. Ross, *Plato's* ..., p. 33.

sentarse en todas partes conjuntamente con acciones, cuerpos y otras <Ideas>, cada una parece *múltiple*».[72]

Este pasaje ha planteado numerosos problemas a muchos estudiosos, porque supone, al menos para las interpretaciones vinculadas estrechamente al paradigma tradicional, una «anomalía» bastante consistente: cada una de las ideas es por sí misma «una» y, sin embargo, se manifiesta como «múltiple» no sólo en el mundo sensible, sino también en el mundo ideal, *debido a su asociación con otras Ideas* (piénsese, por ejemplo, en la Idea de *animal en general* y en las Ideas de los *distintos animales específicos* con los que se asocia, con lo que resulta por tanto múltiple). Evidentemente, Platón habla de la Idea general y de las Ideas específicas con las que *se articula*; y, por tanto, *está ya claramente en posesión de la doctrina que en los diálogos posteriores explicará mejor*.

Naturalmente, algún estudioso, condicionado por el paradigma en el que se inspiraba, intentó enmendar el texto a fin de eliminar la «anomalía». Es decir, se consideraba que *Platón sólo podía estar en posesión de las teorías que exponía* in extenso, *y solamente cuando las exponía y de la manera como las exponía*. Pero Ross, una vez más, aun intentando mantenerse en el ámbito del paradigma tradicional, ya destacaba lo siguiente: «Ya hemos visto que en el *Fedón* Platón dice que la Idea del tres introduce en grupos específicos de tres la Idea de lo impar, y esto sólo es posible porque participa de la Idea misma de lo impar, de manera que la noción de participación de una Idea en otra no es nueva en Platón».[73]

En el *Fedro* además, en un pasaje que ha alcanzado gran celebridad, Platón explica mejor el problema, puesto que la temática del diálogo lo exigía, aunque su desarrollo no se encuentra hasta los diálogos posteriores, porque la exigencia era en éstos mayor y porque los personajes involucrados estaban a la altura de ese tipo de explicaciones y profundizaciones.

Leemos en el *Fedro*:

---

72. Cf. nota 50.
73. Ross, *Plato's* ..., p. 37.

Sócrates: –Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa.

Fedro: –¿Qué especies son ésas?

Sócrates: –Una sería la de *llegar a una Idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado*, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar [...].

Fedro: –¿Y de la otra especie qué me dices, Sócrates?

Sócrates: –Pues que, recíprocamente, *hay que poder dividir las Ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros*, a manera de un mal carnicero [...].

Fedro: –Cosas muy verdaderas has dicho.

Sócrates: –Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las *divisiones* y *uniones*, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver *lo uno y lo múltiple*, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios».[74]

Así pues los procedimientos complementarios de la dialéctica son dos: el primero es el procedimiento *generalizador*, que consiste en captar en una visión de conjunto múltiples ideas particulares y dispersas y reducirlas a una sola Idea más amplia y unificadora; el segundo procedimiento es, por el contrario, el de la *distinción* y de la *división*, siguiendo las articulaciones implicadas por naturaleza en la Idea general.

---

74. *Fedro*, 265 C 8-266 B 7:

ΣΩ. Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῳ̣ οντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι· τούτων δέ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι.

ΦΑΙ. Τίνων δή;

ΣΩ. **Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα,** ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ [...].

ΦΑΙ. Τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. **Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν,** κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον [...].

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν **διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν,** ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν, τοῦτον διώκω ''κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο''.

En el *Sofista*, como ya hemos dicho, Platón va más allá aún y establece el doble procedimiento de la dialéctica del siguiente modo:

> Extranjero: –*Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?*
>
> Teeteto: –Sí, lo decimos.
>
> Extranjero: –Quien es capaz de hacer esto: distinguir [1*a*] *una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas separadas; y* [1*b*] *muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y* [2*a*] *una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos*; y [3*b*] muchas *diferenciadas, separadas por completo*; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no.[75]

El pasaje ha dado pie a fuertes discusiones y recientemente ha sido estudiado incluso de manera especial y detallada; sin embargo, hay que reconocer que la interpretación más acertada parece ser la que nos proporciona Stenzel y sus seguidores.[76] Vamos a reproducir a continuación una de las explicaciones más claras, que es la de Cornford (construida precisamente sobre las precisiones de Stenzel): «La estructura de las formas está concebida como una jerarquía de géneros y de es-

---

75. *Sofista*, 253 D 1-E 2:

ΞΕ. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

ΘΕΑΙ. Ναί, φήσομεν.

ΞΕ. Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

76. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik ...*, pp. 62-71.

Entre los estudios analíticos de estos pasajes remitimos al de A. GOMEZ-LOBO, *Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253 d 1-e 2*, «Phronesis», 22 (1977), pp. 29-47, que sigue exactamente el método que nosotros no compartimos y que, en nuestra opinión, no consigue en absoluto superar el punto de vista de STENZEL.

pecies, que se puede reducir a los métodos de *Recolección* y de *División*. La primera mitad del enunciado se refiere sobre todo al proceso preliminar de la *Recolección* descrita en el *Fedro* como "proceder a una visión de conjunto de Formas (especies) extensamente diseminadas y reducirlas a una única Forma (género)". Por eso hallamos aquí en primer lugar un determinado número de Formas (πολλά) "cada una de las cuales permanece separada de las otras". Estas son las especies diseminadas que hay que recoger, incluida la Forma específica (o Formas específicas) que pretendemos definir al final. El dialéctico examina lo que ha recogido y "distingue claramente" por intuición la característica común (genérica) "que se extiende" en todas ellas. De este modo capta intuitivamente la Forma genérica, que pretende tomar para la división. Esta Forma genérica ahora la ve como una unidad que es compleja, que abarca una pluralidad de Formas diferentes entre sí, que en la posterior división aparecerán como diferencias específicas, o como Formas específicas caracterizadas por sus diferencias. La segunda mitad del enunciado presenta más dificultades de interpretación. [...] Así como la primera mitad describe los resultados de la *Recolección*, la segunda mitad parece describir los resultados de la posterior *División*. Las numerosas formas que después de la *Recolección* se presentaban como comprendidas en una única Forma genérica ahora aparecen "completamente distintas y separadas". La división ha sacado a la luz todas las diferencias que las distinguen. Las especies indivisibles resultado de la división están "completamente separadas", en el sentido de que son recíprocamente excluyentes e incompatibles: el Hombre no puede mezclarse con el Buey porque ambos se mezclan con el Animal, o como el Hombre se mezcla con Bípedos y el Buey con Cuadrúpedos. Con estas numerosas Formas contrasta la forma única conectada en una unidad "a través de muchos enteros" (δι' ὅλων πολλῶν). El término "entero" se refiere a las muchas (específicas) Formas, porque, ahora que han sido completamente definidas, se contemplan como complejas: cada una es un entero cuyas partes están enumeradas en la definición definitiva, como por ejemplo "el Hombre es el animal bípedo racional". Por último, a través de todos estos enteros subordinados –Hombre, Buey, Caballo, etc.– cada Forma genérica de animal está, por así decir, diseminada. Se mezcla con cada Forma es-

pecífica y, sin embargo, en virtud de su naturaleza está "conectada en una unidad" que las atraviesa a todas».[77]

Veamos un interesante pasaje paralelo, que se encuentra en el *Político*:

> Sócrates el joven: –Bien importante es cada una de estas dos secciones que acabas de mencionar, y bien diferentes, además, son una de la otra.
>
> Extranjero: –Sí, eso que a veces dicen, Sócrates, creídos de estar afirmando algo sensato, muchos hombres de fino espíritu, [*es decir:* los Pitagóricos], que el arte de medir tiene que ver con todo cuanto está sujeto a producción, esto es precisamente lo que hemos dicho. En efecto, de la medida participa, en cierto modo, todo cuanto pertenece al dominio del arte. *Pero, puesto que la gente no suele examinar las cosas dividiéndolas por especies, reúne inmediatamente en una unidad, por considerarlas similares, cosas que son muy diferentes y, por otra parte, a propósito de otras cosas hace todo lo contrario, cuando no las divide en sus partes. Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que tienen el rasgo de Ideas; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género.*[78]

77. F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres 1935, varias reediciones, pp. 267 s.

78. *Político*, 284 E 9-285 B 6:

ΝΕ ΣΩ. Καὶ μέγα γε ἑκάτερον τμῆμα εἶπες, καὶ πολὺ διαφέρον ἀλλήλοιν.

ΞΕ. Ὃ γὰρ ἐνίοτε, ὦ Σώκρατες, οἰόμενοι δή τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν, ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὂν τυγχάνει. μετρήσεως μὲν γὰρ δή τινα τρόπον πάνθ' ὁπόσα ἔντεχνα μετείληφεν· **διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἴδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα συμβάλλουσιν εὐθὺς εἰς ταὐτὸν ὅμοια νομίσαντες, καὶ τούναντίον αὖ τούτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες, δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἴσθηται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται, τὰς δὲ αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσιν, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι πρὶν ἂν σύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.**

Finalmente, el *Filebo* presenta esa cuestión con la explicación de la tesis básica de la relación estructural entre el uno y lo múltiple:

> Decimos en algún modo que *la identidad de lo uno y lo múltiple* que resulta de los razonamientos es recurrente por todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. Y esto ni hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí, es entre nosotros algo *inmortal y no envejece*.[79]

Pero para entender bien esta tesis en sus distintas implicaciones deberemos relacionarla con la protología de las «Doctrinas no escritas», que posiblemente es en este diálogo donde apuntan de una forma más consistente (aunque no en su totalidad), y por eso es necesario hablar ante todo de éstas.

Acabaremos aquí el tema que hemos tratado destacando un último punto. Todo cuanto hemos dicho implica claramente que las Ideas constituyen una esfera jerárquica que, procediendo de abajo arriba, asciende hacia Ideas cada vez más generales (del mismo modo que, procediendo de arriba abajo, desciende hacia Ideas cada vez más particulares). Sin embargo, Platón no nos dice de una forma sistemática cuáles son estas Ideas generales, sino que sólo nos ofrece tratamientos parciales de *algunas de éstas*, como por ejemplo en el *Sofista*, y en otros términos también en el *Filebo*. Pero lo más sorprendente es que tan sólo en la *República* (que por otra parte es su obra capital) Platón habla claramente (aunque de forma parcial) de la Idea suprema, que es la Idea del Bien, pero de ningún modo la presenta como una especie de *summum genus*, cuyas articulaciones serían las Ideas subyacentes; la presenta, en cambio, como *por-encima-del-ser*, y como *causa del ser mismo y de la esencia de las Ideas*, pero sin precisar cómo ha de interpretarse este tipo de causalidad, esto es, sin explicar cómo y por qué la Idea del Bien fundamenta el ser, el conocer y todos los valores morales.

79. *Filebo*, 15 D 4-8: Φαμέν που **ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ** ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν **ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων** πάθος ἐν ἡμῖν.

Y estos puntos, que han suscitado el mayor número de discusiones y de oposiciones, son precisamente los que nos aclaran las «Doctrinas no escritas», que son de gran ayuda para resolver las dificultades. En efecto, si no se tienen en cuenta las «Doctrinas no escritas» para resolver estos problemas y para explicar los puntos clave de estos diálogos, no nos quedan más que dos caminos posibles (que son además justamente los que se han emprendido): recurrir subrepticiamente a desarrollos teóricos partiendo de sistemas posteriores a Platón, o bien considerar que estos pasajes cruciales son fragmentos intuitivos y no desarrollados (opinión que nosotros también compartíamos en el pasado).

Pero hay aún otro problema que en el propio mapa metafísico del *Fedón* no queda solucionado, y es la intervención de una Inteligencia universal en la explicación de las relaciones existentes entre las Ideas y las múltiples cosas sensibles. Este problema será retomado y desarrollado varias veces a lo largo de los propios escritos, y Platón nos proporcionará soluciones de alto nivel; sin embargo, la solución última de este problema implica también una conexión con la protología de las «Doctrinas no escritas». Por lo tanto, antes de pasar a la protología, concluiremos nuestro estudio de la teoría de las Ideas especificando los términos esenciales de la cuestión, a fin de completar el cuadro de los problemas metafísicos planteados por los escritos platónicos, para cuya resolución definitiva es preciso relacionarlos con la protología.

VIII. El problema del uno y de lo múltiple considerado a partir de la relación entre las Ideas y el mundo sensible y la obra mediadora del demiurgo

El problema de la *relación entre el uno y lo múltiple*, que hay que resolver para poder comprender las relaciones existentes entre las diferentes Ideas y para explicar su derivación de un principio primero, se plantea de nuevo, como ya hemos señalado en varias ocasiones, a la hora de explicar las relaciones existentes entre las propias Ideas y las cosas sensibles.

A este respecto hay que recordar que la interpretación de las relaciones entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible ya fue erróneamente interpretada por algunos contemporáneos y hasta por algunos discípulos de Platón, ya que en el *Parménides*

Platón contempla y en parte refuta ciertas interpretaciones que recuerdan algunas de las que sostiene el propio Aristóteles en su *Metafísica*, de las que en parte ya hemos hablado y en las que insistiremos detalladamente más adelante.

En efecto, Platón en sus escritos nos ofrece distintas perspectivas cuando afirma que entre lo sensible y lo inteligible existe (*a*) una relación de *mímesis* o de imitación, (*b*) o bien de *metexis* o participación, (*c*) o bien de *koinonía* o de comunidad, (*d*) o incluso de *parousía* o de presencia.[80] Y en torno a estos términos se ha promovido una gran discusión, que va más allá de lo razonable y de la justa medida.

Pero Platón en el *Fedón* dice explícitamente que estos términos deben entenderse *como simples propuestas en las que no pretendía de ningún modo insistir, y a las que no pretendía dar la consistencia de una respuesta última*; lo que le urgía era simplemente establecer que *la Idea es la verdadera causa de lo sensible*, esto es, el principio de las cosas, su *ratio essendi*, su fundamento y su condición metafísica.[81] En resumen, lo que pretendía era detenerse en el primer nivel que se alcanza con la primera etapa de la «segunda navegación». En efecto, para llegar a la respuesta última habría tenido que apelar a la protología de las «doctrinas no escritas», y concretamente a la perspectiva de los Principios supremos.

Teniendo en cuenta todo esto, esos términos platónicos que hemos mencionado anteriormente quedan bastante aclarados del siguiente modo, permaneciendo por supuesto en el nivel alcanzado por la primera etapa de la «segunda navegación», y aun dejando en este nivel un gran problema sin resolver, como veremos.

(*a*) Lo sensible es *mímesis* de lo inteligible porque lo imita, aunque nunca consigue igualarlo (en su devenir continuo se aproxima, creciendo, al modelo ideal y luego se aleja de él y perece).

(*b*) Lo sensible, en la medida en que realiza su propia esencia, *participa*, esto es, tiene parte de lo inteligible (y, en concreto, precisamente por ese *tener parte* de la Idea, existe y es cognoscible).

(*c*) Puede decirse que lo sensible tiene una *comunidad*, es decir, una tangencia con lo inteligible, puesto que esto es causa y

---

80. Cf. *Fedón*, 100 C-E. En este pasaje PLATÓN habla expresamente del segundo, tercer y cuarto tipo de relaciones; pero en 74 D y en 75 B también da a entender claramente la relación de imitación.

81. Cf. *Fedón*, 100 D.

fundamento de aquello: cuanto de ser y de cognoscibilidad tiene lo sensible lo obtiene de lo inteligible y, en la medida en que tiene este ser y esta inteligibilidad, tiene «comunidad» con lo inteligible.

(*d*) Por último, puede decirse también que lo inteligible está *presente* en lo sensible en la medida en que la causa está en lo causado, el principio está en lo principiado y la condición está en lo condicionado.

De este modo la terminología platónica se torna clara. Y claro se torna el famoso término «paradigma», esto es, «modelo», con que Platón designa el papel de las ideas frente a los sensibles que las «imitan» y que son casi «copias» de ellas.[82] Con el término «paradigma» Platón expresa lo que en lenguaje moderno se podría denominar la «normatividad ontológica» de la Idea, es decir, *cómo deben ser las cosas*, esto es, *el deber ser de las cosas* (y, por tanto, el ser metafísico-regulador de las cosas). La Idea de santo es «paradigma» porque expresa cómo las cosas o las acciones *deben ser* hechas y ser para llegar a ser consideradas santas; la Idea de bello es «paradigma» porque expresa cómo las cosas *deben* ser formalmente estructuradas para ser y llegar a ser consideradas bellas, y así sucesivamente.[83]

No obstante, en esta concepción sigue abierto, además del problema protológico de la relación entre lo uno y lo múltiple, el problema que el mapa metafísico del *Fedón* considera esencial (y del que incluso parte la «segunda navegación»), pero que luego deja sin resolver: la relación entre las cosas y las Ideas no puede *concebirse como inmediata y por tanto hace falta un mediador, es decir, un principio que efectúe la imitación, asegure la participación, realice la presencia y fundamente la comunidad*.

Este es el gran problema de la *Inteligencia* ordenadora y de su función. Evidentemente, como veremos más adelante con más detenimiento, Platón ya tenía la solución perfecta del problema cuando escribía el *Fedón*, puesto que la anticipó en numerosos diálogos inmediatamente posteriores al *Fedón*, a partir de la *República*,[84] pero la formuló con mayor extensión en el *Timeo*, siguiendo un esquema que se ha convertido en clásico. La mediación entre lo sensible y lo inteligible es obra de una Inteligencia suprema, que se

82. De este concepto de «paradigma» hablaremos en el capítulo decimoctavo, al tratar del *Timeo*.

83. Cf., por ejemplo, *Eutifrón*, 6 d.

84. Cf. más adelante, capítulo decimosexto, *passim*.

asocia a la imagen ya clásica del «Demiurgo», es decir, la imagen de un Artífice que plasma la *chora* (esto es, una espacialidad indeterminada, una especie de sustrato o de excipiente informal), en función del «modelo» de las Ideas, haciendo que cada cosa se asemeje, imite, lo más perfectamente posible, a su «paradigma ideal». Pero, como ya hemos destacado muchas veces e intentaremos demostrar adecuadamente más adelante, si no se tienen presentes las amplias infiltraciones de carácter protológico, no se llega al fondo en la solución de este problema. Platón recurrirá, sobre todo en el *Filebo*, a las categorías metafísicas de *límite*, de *no límite*, de su *mezcla* y de la *causa de la mezcla*, para explicar la acción ejercida por las Ideas sobre la *chora* indeterminada (sobre el sustrato de tipo material) y para explicar, por tanto, que las cosas nacen de esta «mezcla» por la acción de la causa que efectúa la mezcla, que es precisamente la inteligencia demiúrgica. Y esta operación es, en último término, la acción determinante ejercida *por el uno sobre lo múltiple indeterminado por obra de la Inteligencia*; y la «mezcla» que de ello resulta es la unidad-en-la-multiplicidad.

En el propio *Timeo*, en cierto momento, Platón nos revela expresamente lo siguiente:

> [...] *que Dios sabe y es capaz al mismo tiempo de convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en la multiplicidad, pero ninguno de los hombres ni es capaz ahora de ninguna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro.*[85]

El que nos haya seguido hasta aquí y no se haya atrincherado en una postura de defensa a ultranza del paradigma tradicional, habrá comprendido perfectamente que, para poder resolver los distintos problemas que la teoría de las Ideas suscita y que hemos planteado, hace falta abordar y resolver por completo precisamente el gran problema de la protología platónica según la reconstrucción que de él ha hecho la escuela platónica de Tubinga, que en la interpretación de la protología ha llegado al nivel más alto jamás alcanzado hasta ahora por la exégesis de la filosofía platónica y especialmente de su metafísica no escrita.

85. *Timeo*, 68 D 4-7: [...] **θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγχεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὖθίς ποτε ἔσται.**

Capítulo séptimo

La «segunda navegación» en su etapa final: la teoría de los Principios supremos (Uno y Díada indefinida) y su función estructural

1. De la teoría de las ideas a la protología

Ha llegado ahora el momento de abordar esos «postulados» supremos de que habla el mapa metafísico trazado por Platón en el *Fedón*, al describir su «segunda navegación».[1] Representan sustancialmente aquellas «cosas de mayor mérito» de las que habla el *Fedro*,[2] es decir, los Principios primeros y supremos reservados a la oralidad dialéctica.[3] Ya nos hemos referido varias veces a estas «Doctrinas no escritas»; y ahora esbozaremos de forma sintética las líneas esenciales porque, como ya podrá advertir perfectamente el lector, *sólo a la luz de estas doctrinas la ontología de las Ideas (y, por consiguiente, todo el pensamiento de Platón) adquiere sentido unitario y completo*.

Como punto de partida para comenzar a comprender el discurso protológico (que para muchos intérpretes de Platón sigue siendo extremadamente difícil) podemos recurrir, reforzando lo que ya hemos puesto de relieve muchas veces, a destacar de forma global una característica fundamental del pensamiento griego.

La convicción de que *explicar significa unificar* es la creencia básica sobre la que se sustenta toda la filosofía anterior a Platón.

Esta convicción era la que sostenía en primer lugar el discurso de todos los Físicos, que explicaban la multiplicidad de los fe-

1. Cf. capítulo quinto, *passim*.
2. Cf. capítulo tercero, *passim*.
3. Cf. capítulo tercero, pp. 89 ss. y 96 ss.

nómenos relativos al cosmos reduciéndola precisamente a la *unidad de un principio*, o de *algunos principios, concebidos unitariamente*, y llegó a su formulación más extremada (y precisamente por esto muy instructiva) en las doctrinas de los Eleáticos, que *resolvían en la unidad la totalidad del ser*, desembocando en un auténtico *monismo radical*.

Pero tal convicción la hallamos también en el discurso socrático, construido enteramente sobre la pregunta «qué es», que implicaba *la reducción sistemática de lo que era objeto de discusión a una unidad*. Lo que estamos afirmando resultaba especialmente evidente sobre todo en el ámbito de la ética (al que Sócrates dedicó la máxima atención): todas las complejas manifestaciones que caracterizan la vida moral y política quedaban reducidas a la *unidad de la virtud*, que, a su vez, quedaba reducida, como es bien sabido, a *ciencia* (*la multiplicidad* de virtudes quedaba explicada mediante la reducción a *una única esencia*, que consistía en la *unidad del verdadero conocimiento*).

Ahora bien, la propia doctrina de las Ideas de Platón, contemplada de forma global, nació exactamente –como ya hemos visto antes– [4] de una convicción análoga y de una notable acentuación de la importancia de la función de la *visión sinóptica*, a la que conduce la operación metódica de la «unificación» de lo múltiple que se pretende explicar. *La pluralidad de las cosas sensibles se explica precisamente mediante la reducción sinóptica a la unidad de la Idea*.

Sin embargo, como ya hemos precisado anteriormente, la teoría de las Ideas *apunta a una posterior pluralidad, aunque sea en el nuevo plano metafísico de lo inteligible*.[5] En efecto, si la multiplicidad de hombres sensibles se unifica y explica a partir de la correspondiente Idea de hombre, la multiplicidad de árboles a partir de la Idea de árbol, las múltiples manifestaciones de lo bello de la Idea de bello, y si así ocurre en el caso de todas las realidades empíricas que denominamos con el mismo nombre, entonces es evidente que la multiplicidad sensible resulta simplificada y resuelta a partir de las Ideas inteligibles; pero *la multiplicidad inteligible, en cambio, no queda resuelta*. Téngase en cuenta además que Platón no sólo admite Ideas para aquellas cosas que denominamos realidades sustanciales (hombre, ani-

4. Cf. especialmente pp. 186 ss.
5. Cf. pp. 197 ss.

males, vegetales, etc.), sino también para todas las cualidades y para todos los aspectos de las cosas susceptibles de reagruparse sinópticamente (bello, grande, doble, etc.), de modo que *el pluralismo del mundo de las Ideas (esto es, el pluralismo de las realidades inteligibles) resulta realmente notable, como ya subrayaba con énfasis Aristóteles en un pasaje reproducido anteriormente.*[6]

Es evidente, pues, que *la teoría de las Ideas no podía constituir el último nivel de explicación*. En efecto, lo «múltiple» sensible se explica con Ideas, que son «unidad», pero que a su vez forman en su conjunto un «múltiple» inteligible; por tanto éste, precisamente en cuanto «múltiple», exige una explicación posterior; se impone, por consiguiente, la necesidad de remontarse a *un segundo nivel de fundamentación metafísica*.

Pues bien, en sus diálogos y para aquellos lectores que se limitaban a la lectura de los mismos, Platón consideró que el primer nivel de fundamentación metafísica era suficiente, *puesto que, una vez asimilada la teoría de las Ideas, las distintas doctrinas que confiaba a los escritos quedarían suficientemente justificadas*. Pero ante sus discípulos y en el seno de la Academia sometió a fuerte discusión *precisamente el segundo nivel de fundamentación*, a fin de resolver los problemas que la propia teoría de las Ideas planteaba.

De este modo se completaba el último tramo de la «segunda navegación» y se llegaba a su momento final, justamente según el plan trazado en el mapa metafísico del *Fedón*.

El esquema de razonamiento que sostiene la duplicidad de nivel de fundamentación metafísica es el siguiente. *Del mismo modo que la esfera de lo múltiple sensible depende de la esfera de las Ideas, así también la esfera de la multiplicidad de las Ideas depende de una posterior esfera de realidad, de la que derivan las Ideas mismas, y ésta es la esfera suprema y primera en sentido absoluto*.

Esta esfera está constituida, por tanto, por los Principios primeros. Platón, como ya sabemos, los denominaba expresamente «realidades supremas y primeras», τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα, y precisamente por esta razón es por lo que proponemos llamar *protología* (discurso en torno a los Principios *primeros*) a la doctrina que se ocupa de ellos.

Esta doctrina contiene la fundamentación última, porque

6. *República*, V, 475 E 3-476 A 7. Véase también el texto de Aristóteles reproducido en el capítulo sexto, pp. 178 ss.

explica cuáles son los Principios de los que surgen las Ideas (que, a su vez, explican todas las demás cosas), *y por tanto proporciona la explicación de la totalidad de las cosas que existen*.

Está claro, pues, en qué sentido ontología de las Ideas y protología o teoría de los Principios constituyen *dos niveles distintos de fundamentación*, dos planos sucesivos de la investigación metafísica, es decir, dos etapas de la «segunda navegación», como ya hemos repetido muchas veces.

II. Los documentos más significativos sobre la duplicidad de nivel de la fundamentación metafísica

Veamos los documentos más destacados a este respecto,[7] anunciando de antemano, a fin de poderlos comprender desde el comienzo, que los Principios supremos (es decir, lo que es primero en sentido absoluto) son, según Platón, *el Uno supremo*, que es el principio de determinación formal, *y la Díada o Dualidad indeterminada (indefinida o infinita) de grande-y-pequeño*, que es Principio de variabilidad indefinida. Sobre el significado concreto de estos Principios hablaremos más adelante; por el momento deseamos llamar la atención sobre los documentos históricos *en torno a la división platónica en dos niveles de la fundamentación metafísica y en torno al punto culminante de la doctrina de los Principios del Uno y la Díada*.

Aristóteles, tras haber explicado brevemente en la *Metafísica* la génesis de la doctrina de las Ideas, escribe:

7. Para profundizar adecuadamente en este tema, véanse: Krämer, *Areté*..., pp. 249-318; Idem, *Platone*..., pp. 153-178; Gaiser, *Platons*..., pp. 41-172. Para una mayor información de toda la literatura crítica referente a esta temática protológica y a las «Doctrinas no escritas» de Platón en general, véanse: Krämer, *Platone*..., pp. 418-432 (que cita obras desde 1742 hasta 1982), y Wippern, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*..., pp. 449-464 (que cita la literatura crítica del siglo XX con sus correspondientes recensiones). Los testimonios de la tradición indirecta sobre las «Doctrinas no escritas» de Platón, que constituyen el punto de referencia principal, los recoge Gaiser en *Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, publicado como *Anhang* del volumen *Platons ungeschriebenen Lehre*, varias veces citado, en las pp. 441-557. Los testimonios más importantes los presenta Krämer en el Apéndice III de su obra *Platone*..., pp. 370-417, que fuimos los primeros en traducir. Para comodidad del lector, daremos la información de la numeración que en ambas obras se otorga a los testimonios reproducidos.

> Y puesto que las Formas [=Ideas] *son causas de lo demás* [*primer nivel*], *Platón pensó que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad* [*segundo nivel*].[8]

Y un poco más adelante, comparando la doctrina de Platón con su propia doctrina sobre las causas, Aristóteles afirma con toda claridad que Platón utilizó la *causa material* y la *causa formal* en dos sentidos, es decir, precisamente en dos niveles:

> Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, la esencia y la materia (*en efecto, las Formas son las causas de* qué-es *de las demás cosas* [primer nivel], y lo Uno, a su vez, *de* qué-es *de las Formas* [segundo nivel]), *y <a la pregunta sobre> cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predican las Formas en el caso de las cosas sensibles* [primer nivel], *y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas* [segundo nivel], *<responde> que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño*.[9]

Teofrasto, por su parte, lo confirma con observaciones análogas:

> Y también Platón, al remitir las cosas a los Principios, podría parecer que trata de las cosas sensibles vinculándolas a las Ideas [primer nivel], *y éstas, a su vez, a los números, y que de éstos se remonte a los Principios* [segundo nivel], *y que después descienda, a través de la generación, hasta las cosas de que hemos hablado.*[10]

8. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 18-21 (GAISER, *Tes. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III 9): **ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν.**

9. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 988 a 7-14 (GAISER, *Tes. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III 9): **Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν), καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.**

10. TEOFRASTO, *Metafísica*, 6 b 11-16 (GAISER, *Tes. Plat.*, 30= KRÄMER, *Platone...*, III 8): **Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἅπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς, εἶτα κατὰ τὴν γένεσιν μέχρι τῶν εἰρημένων.**

En un testimonio de Sexto Empírico, que trata de ciertas relaciones sobre las «Doctrinas no escritas» de Platón, podemos leer:

> Resulta pues claro, de cuanto se ha dicho, que los Principios de los cuerpos susceptibles de ser captados sólo con el pensamiento deben ser incorpóreos. De ahí que, si hay entes incorpóreos que existen con anterioridad a los cuerpos, no por esto son necesariamente elementos de las cosas que existen y principios primeros. Consideremos, por ejemplo, *cómo las Ideas, que según Platón son incorpóreas, existen con anterioridad a los cuerpos, y cómo todas las cosas que se generan lo hacen sobre la base de las relaciones con éstas* [primer nivel]. *Ahora bien y a pesar de esto, las Ideas no son principios primeros de las cosas, puesto que de cada Idea considerada por separado se dice que es una, mientras que considerada junto con otra o con otras se dice que son dos, tres, cuatro, de modo que tiene que existir algo que está por encima aún de su realidad, esto es, el número; y, porque participan en él, el uno, el dos, el tres o un número mayor se predica de estas.*
>
> [...] *Los principios de los seres son por tanto dos, la primera unidad, por participación en la cual todas las unidades que se cuentan se conciben como unidas, y la dualidad indeterminada, por participación en la cual todas las dualidades determinadas son precisamente dualidades* [segundo nivel].[11]

Y Alejandro, sacando conclusiones de las relaciones de Aristóteles con las lecciones platónicas, reafirma estos conceptos y dice:

> Además, las Ideas son principios de las otras cosas [primer nivel], mientras que de las Ideas, que son números, son principios

11. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, X 258 y 262 (GAISER, *Tes. Plat.*, 32 = KRÄMER, *Platone...*, III 12): ἀλλ' ὅτι ἀσωμάτους εἶναι δεῖ τὰς ἀρχὰς τῶν λόγῳ θεωρητῶν σωμάτων, ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές. ἤδη δὲ οὐκ εἴ τινα προϋφέστηκε τῶν σωμάτων ἀσώματα, ταῦτ' ἐξ ἀνάγκης στοιχεῖά ἐστι τῶν ὄντων καὶ πρῶταί τινες ἀρχαί. — ἰδοὺ γὰρ καὶ αἱ ἰδέαι ἀσώματοι οὖσαι κατὰ τὸν Πλάτωνα προϋφεστᾶσι τῶν σωμάτων, καὶ ἕκαστον τῶν γιγομένων πρὸς αὐτὰς γίνεται· ἀλλ' οὔκ εἰσι τῶν ὄντων ἀρχαί, ἐπείπερ ἑκάστη ἰδέα κατ' ἰδίαν μὲν λαμβανομένη ἓν εἶναι λέγεται, κατὰ σύλληψιν δὲ ἑτέρας ἢ ἄλλων δύο καὶ τρεῖς καὶ τέσσαρες, ὥστε εἶναί τι ἐπαναβεβηκὸς αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως, τὸν ἀριθμόν, οὗ κατὰ μετοχὴν τὸ ἓν ἢ τὰ δύο ἢ τὰ τρία ἢ τὰ τούτων ἔτι πλείονα ἐπικατηγορεῖται αὐτῶν. —
[...] δύὸ οὖν τῶν ὄντων ἀρχαί, ἥ τε πρώτη μονάς, ἧς κατὰ μετοχὴν πᾶσαι αἱ ἀριθμηταὶ μονάδες νοοῦνται μονάδες, καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἧς κατὰ μετοχὴν αἱ ὡρισμέναι δυάδες εἰσὶ δυάδες.

los principios de los números; *y los principios de los números decía que eran la unidad y la dualidad* [segundo nivel].[12]

También de Aristóteles aprendemos lo siguiente:

Y <Platón> atribuyó, en fin, la causa del Bien y del Mal, respectivamente, a uno y otro de estos principios, al igual que, como decíamos, pretendieron hacer ciertos filósofos anteriores como Empédocles y Anaxágoras.[13] Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, *algunos dicen que el Uno mismo es el Bien mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo en ser Uno*.[14]

Naturalmente, semejantes doctrinas provocan de entrada en muchos estudiosos una reacción de repulsa. Se trata, en efecto, de la reacción que experimentan todos los estudiosos que, hallándolas en desacuerdo con los diálogos y experimentando la consiguiente desorientación, los rechazan y condenan de diversos modos. Pero se trata también de la misma reacción que experimentaron muchos contemporáneos de Platón, que no consiguieron comprender el significado de estas palabras. En efecto, como se nos ha transmitido expresamente, el propio Platón intentó, al menos una vez, llevar estas doctrinas fuera de la Academia, no con los escritos, sino mediante una conferencia pública (o con un ciclo de conferencias). Pero los resultados fueron los siguientes:

Como solía explicar siempre Aristóteles, ésta era la impresión que experimentaba la mayor parte de los asistentes a la conferencia de Platón *Acerca del Bien*. En efecto, todos habían acudido allí creyendo que aprenderían alguno de los considerados bienes humanos, como la riqueza, la salud y la fuerza y, en general, una felicidad

12. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 56, 6-9 HAYDUCK (GAISER, *Tes. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone...*, III 10): **ἔτι τὰ μὲν εἴδη τῶν ἄλλων ἀρχαί, τῶν δὲ ἰδεῶν ἀριθμῶν οὐσῶν ἀρχαὶ αἱ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαί· ἀρχὰς δὲ ἀριθμοῦ ἔλεγεν εἶναι τήν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα.**

13. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 988 a 14-17 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A KRÄMER, *Platone...*, III 9): **ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν,** ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν.

14. ARISTÓTELES, *Metafísica*, N 4, 1091 b 13-15 (GAISER, *Test. Plat.*, 51 = KRÄMER, *Platone...*, III 24): **τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι·** οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ὤοντο εἶναι μάλιστα.

maravillosa. Pero cuando resultó que el discurso versaba *sobre cosas matemáticas, números, geometría y astronomía y, finalmente, se sostenía que hay un Bien, un Uno*, creo que pareció algo paradójico. Por consiguiente, unos lo despreciaron, otros lo censuraron.[15]

Es preciso, pues, no caer en el error en que incurrieron aquellos oyentes (y con ellos muchos estudiosos modernos); pero, para evitar este error, es necesario esforzarse por entender qué quería decir Platón cuando hablaba del Uno y de la Dualidad indeterminada como Principios supremos (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα), concediendo además gran importancia a los Números, esto es, reduciendo (en cierto sentido) las Ideas a Números, e identificando el Bien con el Uno. Comencemos viendo, en primer lugar, por qué la protología pone *dos Principios* y no un único Principio en el vértice de la realidad.

III. Por qué Platón admite dos Principios originarios y no se refiere a un principio único

El problema metafísico por excelencia que se plantean los griegos es, como ya decíamos anteriormente, el siguiente: «¿por qué existe lo múltiple?», o bien: «¿por qué y cómo del Uno deriva lo múltiple».

Sabemos que el problema surgió con fuerza y fue tratado con la mayor intensidad después del pensamiento radical del Eleatismo que, al negar toda forma de no-ser, había negado también (y en consecuencia) toda multiplicidad, y había reducido todo el ser a unidad (ἕν), en un sentido radicalmente *henológico*, es decir, radicalmente *unitario*.

15. Aristoxeno, *Harm. elem.*, II 39-40 Da Rios (Gaiser, *Test. Plat.*, 7 = Krämer, *Platone...*, III 1): καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ ἀκρόασιν παθεῖν. προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν, οἷον πλοῦτον, ὑγίειαν, ἰσχύν, τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν **οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας** καὶ τὸ πέρας, ὅτι **ἀγαθὸν ἔστιν, ἕν,** παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς· εἶθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουν τοῦ **πράγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοντο.** La lectura más reciente que la escuela de Tubinga propone de la penúltima línea del texto es la siguiente: ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν, ἕν, en vez de ὅτι ‹τ› ἀγαθὸν ἔστιν, ἕν. Nosotros también estamos de acuerdo con esta interpretación, que nos parece más objetiva.

Los Pluralistas habían intentado superar la dificultad aceptando como originaria una cierta multiplicidad (las cuatro *Raíces* de Empédocles, las *Homeomerías* de Anaxágoras, los *Átomos* de Demócrito).

La novedad de Platón, no sólo en el plano de la ontología de las Ideas (puesto que en este plano explica aún lo múltiple sensible mediante otro múltiple, el inteligible de las Ideas), sino en el plano de la protología, *reside precisamente en este intento de radical «justificación» última de la multiplicidad en general en función de los Principios del Uno y de la Díada indefinida*, según un esquema metafísico bipolar.

Un testimonio recientemente recuperado atestigua:

> Ellos [Platón y los Platónicos] consideraban que *el Uno es superior al Ser* y que es aquello de lo que deriva el Ser, y lo liberaron del modo común de entender el Principio. En efecto éstos, al considerar que si se hubiese supuesto el Uno en sí entendido como separado y solo y sin otras cosas, esto es, *sin añadir ningún otro elemento, no habría podido nacer ninguna otra cosa, introdujeron como principio de los seres la Díada indefinida* [además del Uno].[16]

Aristóteles, al exponer precisamente la teoría de los Principios del Uno y de la Díada indefinida, confirma:

> [...] les parecía que todas las cosas que son se reducirían a una sola, al ser en sí, si no se resolvía y se salía al paso del dicho de Parménides «pues no forzarás en absoluto eso, que sean las cosas que no son», y pensaban que, por el contrario, era necesario mostrar que lo que no es, es. Pues de este modo, las cosas que son, podrán provenir del ser [uno] y *de otra cosa si son muchas*.[17]

---

16. PROCLO, *In Plat. Parmenidem* (traducción de G. de Moerbeka), pp. 38 ss., edit. KLIBANSKY-LABOWSKY (GAISER, *Test. Plat.*, 50): [...] ut et Speusippus –narrans tamquam placentia antiquis– audit. Quid dicit?

«Le *unum* enim *melius ente* putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt. Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatum, sine aliis, secundum se ipsum ponat, *nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, **interminabilem dualitatem entium principium induxerunt***».

17. ARISTÓTELES, *Metafísica*, N 2, 1089 a 2-6: [..] ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ ''οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα'', ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ **τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν**.

La «Dualidad indeterminada» no es pues, obviamente, el número dos, del mismo modo que el Uno en el sentido de Principio no es el número uno. Estos dos Principios tienen carácter metafísico, *y por tanto son meta-matemáticos*. Destaquemos sobre todo que la «Dualidad indeterminada», de la que ahora nos ocupamos preferentemente, *es Principio y raíz de la multiplicidad de los seres*. Está concebida como Dualidad de grande-y-pequeño en el sentido de que es *infinita grandeza e infinita pequeñez, en cuanto es tendencia a lo infinitamente grande y a lo infinitamente pequeño*. Y es precisamente por esta duplicidad de dirección (infinitamente grande e infinitamente pequeño) por lo que es denominada «Díada infinita» o «indefinida» y, por tanto, también es calificada de Dualidad de mucho-y-poco, de más-y-menos, de mayor-y-menor, y de *desigualdad estructural*.[18]

Dice Alejandro:

> Además, convencido de haber demostrado que lo *igual y lo desigual son principios de todas las cosas* (en efecto, pretendía reducir todas las cosas a éstas, como las unidades más simples), <Platón> *atribuyó lo igual a la unidad y lo desigual al exceso o al defecto*: en realidad, la desigualdad está en *ambas* cosas, esto es, *en lo grande y en lo pequeño*, que son, respectivamente, lo que es por exceso y lo que es por defecto. Por eso <Platón> la llamó también *dualidad indeterminada*, porque ni lo uno ni lo otro, esto es, ni lo que excede ni lo que es excedido, en cuanto tal, es determinado, sino que es *indeterminado* e indefinido.[19]

Simplicio escribe, partiendo de una obra de Dercilides, que a su vez se inspiraba en Hermodoro, discípulo y amigo de Platón:

> Puesto que Aristóteles afirma varias veces que Platón dice que la materia es *lo grande y lo pequeño*, conviene saber que Porfirio atestigua que Dercilides en el libro XI de su *Filosofía de Platón*, en

18. Véanse las precisiones posteriores en KRÄMER, *Platone...*, pp. 154 s.

19. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 56, 13-20 HAYDUCK (GAISER, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone...*, III 10): **ἔτι δὲ τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον ἀρχὰς ἁπάντων** τῶν τε καθ' αὑτὰ ὄντων καὶ τῶν ἀντικειμένων ἡγούμενος δεικνύναι (πάντα γὰρ ἐπειρᾶτο ὡς εἰς ἁπλούστατα ταῦτα ἀνάγειν), **τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀνετίθει, τὸ δὲ ἄνισον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει· ἐν δυσὶ γὰρ** ἡ ἀνισότης μεγάλῳ τε καὶ μικρῷ, ἅ ἐστιν ὑπερέχον τε καὶ ἐλλεῖπον. διὸ καὶ ἀόριστον αὐτὴν ἐκάλει δυάδα, ὅτι μηδέτερον, μήτε τὸ ὑπερέχον μήτε τὸ ὑπερεχόμενον, καθὸ τοιοῦτον, ὡρισμένον, ἀλλ' ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον.

> el que se desarrolla el tema de la materia, cita un texto de Hermodoro, amigo de Platón, procedente del tratado dedicado por éstos a Platón, del que se deduce de forma evidente que Platón situó la materia en el ámbito de lo *indefinido* y de lo *indeterminado* y la clarificó partiendo de las cosas que admiten *el más y el menos*, en cuya categoría se incluyen también *lo grande y lo pequeño.*[20]

Hablando en términos técnicos, aunque no fueron los que utilizó propiamente Platón, *podríamos decir que la Díada* (en sus grados más elevados) *es una especie de «materia inteligible»*, mientras que en su grado más bajo es una especie de *materia sensible*, como veremos. Es una multiplicidad in-determinada que, actuando de sustrato a la acción del Uno, produce la multiplicidad de las cosas *en todas sus formas*; y por tanto, además de Principio de pluralidad horizontal, es también Principio de la gradación jerárquica de lo real.

El problema del que hemos partido se resuelve pues del siguiente modo: la pluralidad, la diferencia y la gradación de los entes nacen *de la acción del Uno que determina el Principio opuesto de la Díada*, que es multiplicidad indeterminada. Ambos Principios son, por tanto, igualmente originarios. *El Uno no tendría eficacia productiva sin la Díada, aunque jerárquicamente es superior a la Díada*.

Para ser más exactos debemos añadir que sería impreciso hablar de *dos* Principios, si se entiende el *dos* en sentido aritmético. En efecto, al ser los números posteriores a los Principios y derivados de ellos, no se pueden aplicar a los Principios si no es en sentido metafórico. Así pues, se deberá hablar de dos Principios entendiendo el «dos» en sentido prototípico. Desde luego sería más exacto hablar no de dualismo (puesto que este término provocó y sigue provocando numerosos equívocos e inferencias inadecuadas de carácter teórico y de naturaleza polémica),[21] sino de «bipo-

20. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, pp. 247, 30-248, 2 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone...*, III 13): ἐπειδὴ πολλαχοῦ μέμνηται τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀριστοτέλης ὡς τὴν ὕλην **μέγα καὶ μικρὸν λέγοντος**, ἰστέον ὅτι ὁ Πορφύριος ἱστορεῖ τὸν Δερκυλίδην ἐν τῷ ια΄ τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, ἔνθα περὶ ὕλης ποιεῖται τὸν λόγον Ἑρμοδώρου τοῦ Πλάτωνος ἑταίρου λέξιν παραγράφειν ἐκ τῆς περὶ Πλάτωνος αὐτοῦ συγγραφῆς, ἐξ ἧς δηλοῦται ὅτι τὴν ὕλην ὁ Πλάτων κατὰ τὸ **ἄπειρον** καὶ **ἀόριστον** ὑποτιθέμενος ἀπ' ἐκείνων αὐτὴν ἐδήλου τῶν **τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον** ἐπιδεχομένων, ὧν καὶ **τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ἐστιν**.

21. Véase especialmente la obra de DE VOGEL, ya citada, *Ripensando Platone e il Platonismo*, sobre todo el extenso capítulo: «Platone è stato un

laridad», como ya hemos dicho, puesto que cada Principio exige estructuralmente al otro.

Pero sobre este tema insistiremos más adelante, en el capítulo décimo.

IV. El ser como síntesis de los dos Principios supremos y su estructura bipolar

La acción del Uno sobre la Díada es una especie de *de-limitación*, *de-terminación* y *de-finición* de lo ilimitado, de lo indeterminado y de lo indefinido, o, como al parecer dijo también Platón, de *igualación de lo desigual*.[22] Los entes que derivan de la acción del Uno sobre la Díada son, por tanto, una especie de síntesis que se manifiesta como unidad-en-la-multiplicidad, que es una de-finición y de-terminación de lo indefinido e indeterminado.

Escribe Alejandro:

> Cada cosa es *una*, en cuanto que es algo *definido* y *determinado* [...].[23]

Y éste es el nudo de la protología platónica: *el ser es producto de dos principios originarios y, por tanto, es una síntesis, una mezcla de unidad y multiplicidad, de determinante e indeterminado, de limitante e ilimitado*. Y Platón incluso llegará a presentar un esbozo de esta teoría en sus escritos, especialmente en el *Filebo*.[24]

Krämer ha resumido este concepto en una página muy representativa, que vale la pena leer: «Esta "generación" naturalmente no debe entenderse como un proceso de carácter temporal, sino como una metáfora que ilustra un análisis de estructura ontológica: dicha metáfora se propone hacer comprensible al conocimiento, que se desarrolla de manera discursiva, el ordenamiento del

dualista?», pp. 243-316, además de las precisiones puntuales que hacemos en la Introducción a la edición italiana de esta obra, *passim*, en especial pp. 17-23.

22. Cf. Krämer, *Platone...*, pp. 155 s., y los documentos de la p. 156, nota 6.

23. Alejandro de Afrodisia, *In Arist. Metaph.*, p. 56, 30 s. Hayduck (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 B = Krämer, *Platone...*, III 10): el texto griego se reproducirá más adelante en la p. 230, nota 4.

24. Véase más adelante, capítulo decimoséptimo.

ser, que es aprocesal y atemporal. Todo lo que es, *es* en la medida en que es algo delimitado, determinado, distinto, idéntico, permanente, y como tal participa de la unidad originaria, que es principio de toda determinación. Nada es *algo*, si no es en cierta medida *un* algo. Pero puede ser precisamente algo y uno y participar de la unidad, sólo porque participa al mismo tiempo del principio opuesto de la multiplicidad ilimitada, y por eso es otro respecto de la unidad misma. El ser, por tanto, es esencialmente unidad *en la* multiplicidad. La función de los dos Principios resulta ser pues análoga a la que surge de la distinción aristotélica entre principio formal y principio material. El ser se define como lo que es generado a partir de los dos principios mediante delimitación y determinación del principio material por parte del principio formal, y que en cierto modo es como una *mezcla*. Este es el nudo de la *concepción ontológica básica* de Platón. De ello se deriva que los principios mismos no son ser, sino que, en cuanto constitutivos de todo ser, son *anteriores* al ser y, por tanto, la unidad como principio de determinación está *por encima* del ser, y el principio material indeterminado como no-ser está más bien *por debajo* del ser».[25]

Sobre el *status* del Uno concebido como *por encima* del ser es muy escasa la documentación transmitida por la tradición indirecta. Tenemos un testimonio que nos dice que el Uno es «*melius ente*»;[26] pero es Platón el que nos presenta el ensayo más notable sobre este tema precisamente en la *República*, como veremos.[27]

En cambio, sobre el *status* de la Díada como *no-ser*, esto es, como por debajo del ser, nos habla Simplicio reproduciendo el texto de Hermodoro, como conclusión de un pasaje que ya hemos analizado parcialmente:

> De modo que de tal cosa *se dice que es inestable, informe, indefinida y no ser*, en virtud de la negación del ser. Con ella no tiene nada que ver ni el principio ni la esencia, sino que se mueve *en una situación de desorden.*[28]

---

25. KRÄMER, *Platone...*, p. 156.

26. Véase el texto reproducido anteriormente en la nota 16.

27. Véase el capítulo undécimo, con los documentos y las distintas cuestiones relacionadas con el problema, que allí se discuten, especialmente pp. 341 ss.

28. SIMPLICIO, *In Arist. Metaph.*, p. 248, 13-16 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone...*, III13): [...] **ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ**

Sobre el significado del *status* metafísico del Uno, que coincide con el Bien (y sobre este punto insistiremos repetidas veces, porque es el punto más importante, aunque también el más difícil de entender correctamente) entendido como por-encima-del-ser, hablaremos más adelante,[29] al interpretar las afirmaciones platónicas que encontramos en la *República*, donde, como ya hemos dicho anteriormente, se define expresamente el Bien como «por encima del ser» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), e intentaremos aportar cuanta información sea necesaria para comprender esta concepción a la luz del nuevo paradigma hermenéutico.[30]

τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι [...].

29. Véase nota 27.

30. Sobre este tema resulta indispensable la aportación de KRÄMER en el artículo: *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*. Zu Platon, Politeia 509 B», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969), pp. 1-30.

Capítulo octavo

Números ideales, Ideas, números matemáticos como «intermedios» y estructura jerárquica de la realidad

I. Los números ideales primeros entes causados por los Principios supremos

Otro punto, que ha constituido siempre un grave obstáculo para la comprensión de la protología platónica, es la *doctrina de los Números ideales* y la típica *reducción platónica de las Ideas a Números*, es decir, la concepción de las Ideas como Ideas-Números. Sabemos que esta conexión entre las Ideas y los Números ideales no coincidió con el descubrimiento de la teoría de las Ideas, sino que fue posterior.[1] Probablemente se produjo junto con la formulación sistemática y global de la teoría de los Principios, esto es, cuando Platón estuvo en condiciones de formular la fundamentación protológica de su ontología de las Ideas, como tendremos ocasión de precisar más adelante.[2]

En primer lugar, aclararemos algo que evitará muchas confusiones y equívocos.

Los números ideales de los que estamos hablando *no son los números matemáticos, sino los metafísicos*: es decir, son por ejemplo el Dos como esencia de la dualidad, el Tres como esencia de la trialidad, y así sucesivamente. Los Números ideales son, pues, las esencias de los números matemáticos y precisamente como tales son «inoperables», esto es, no son susceptibles de someterse a operaciones aritméticas. *Tienen pues un status metafísico, diferente al de los números matemáticos, precisamente porque no representan simplemente números, sino que constituyen la esencia*

1. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, M 4, 1078 b 9-12. Véase más adelante el texto griego, en la nota 20.

2. Cf. pp. 236 ss.

de los números. Por consiguiente, no tiene sentido por ejemplo sumar la esencia del dos con la esencia del tres, ni restar la esencia del dos de la esencia del tres, y así sucesivamente. Los Números ideales constituyen, por tanto, supremos *modelos ideales*.

Además, los Números ideales se presentan como «generados en primer lugar» porque, como han puesto de relieve los estudiosos, *representan de forma originaria, esto es, paradigmática, la estructura sintética de unidad-en-la-multiplicidad que caracteriza todos los distintos planos de lo real y todos los entes a todos los niveles*. La esencia del Número ideal consiste en una determinación y delimitación específica realizada por el Uno sobre la Díada, que es una multiplicidad indeterminada e ilimitada de grande-y-pequeño.[3]

Por ejemplo, el Dos, que es la primera determinación de lo grande y pequeño, es multiplicidad-y-pequeñez que es definida por obra del Uno como *doble* y *mitad*: en efecto, el Dos implica el *doble* y la mitad, es una relación intrínseca entre una cantidad que es doble (Dos) y una que es mitad (Uno), y la primera excede de modo determinado (esto es, dos veces más grande) y la segunda es más pequeña de modo determinado (es decir, es mitad). La sucesiva determinación de la multiplicidad indeterminada da origen a los números siguientes: el Tres, por ejemplo, implicará las relaciones de grande-pequeño, excedente-excedido, determinadas según triple y tercio, y así sucesivamente.

Veamos los tres testimonios más claros.

> *Pero la dualidad indeterminada, al ser determinada por el número, se convierte en la dualidad en el ámbito de los números*; en efecto, tal dualidad es una en cuanto concierne a la especie. Además la dualidad es el primer número, pero de ella son principios lo que excede y lo que es excedido, porque en la díada primera se encuentran el doble y la mitad; en realidad, el doble y la mitad son, respectivamente, algo que excede y algo que es excedido, pero lo excedente y lo excedido no son en todos los casos doble y mitad: y por tanto éstos son elementos del doble. Y puesto que *lo excedente y lo excedido, cuando son determinados se convierten en doble y mitad* (éstos, en efecto, ya no son indeterminados, como tampoco lo son el triple y el tercio, el cuádruple y el cuarto, o alguna de las otras cosas cuyo exceso ya haya sido determinado), *y esto lo produce la naturaleza del uno (cada cosa es en realidad*

3. Cf. sobre el tema, GAISER, *Platons...*, pp. 107 ss.; KRÄMER, *Platone...*, pp. 157 s.

una, puesto que es algo definido y determinado), los elementos de la dualidad que está en los números deberán ser el uno y lo grande y lo pequeño. Pero la dualidad es el primer número: éstos serán, pues, los elementos de la dualidad. Y por razones de este tipo Platón puso como *principios de los números y de todos los seres el uno y la dualidad*, como dice Aristóteles en los libros *Acerca del Bien*.[4]

Pero el primer número es la dualidad, de la que dijo ser principios el uno y lo grande y lo pequeño. Ahora bien, en cuanto es dualidad contiene en sí multiplicidad y pequeñez: en efecto, puesto que contiene el doble contiene también la multiplicidad (el doble es multiplicidad, exceso y grandeza), en cambio, puesto que contiene la mitad contiene pequeñez. *Por eso hay en ella (dualidad) exceso y defecto, grande y pequeño*, por estas razones. Pero puesto que cada una de las partes de ésta (dualidad) es una unidad, y ella misma (dualidad) *es una cierta forma*, es decir, la forma diádica, entonces ésta participa *de la unidad*. Por eso [Platón] llamó principio de la dualidad *a lo uno y a lo grande y pequeño*. Y la denominó dualidad indeterminada porque, en cuanto participa de lo grande y de lo pequeño, de lo mayor y de lo menor, tiene el más y el menos. En efecto éstos, *aumentando* su intensidad o *reduciéndola*, no están quietos, sino que avanzan hacia lo indeterminado de la *ilimitación*.[5]

4. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 55, 20-35 HAYDUCK (GAISER, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone...*, III 10): **ὁρισθεῖσαν δὲ τῷ ἑνὶ τὴν ἀόριστον δυάδα γίγνεσθαι τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα**· ἓν γὰρ τῷ εἴδει ἡ δυὰς ἡ τοιαύτη. ἔτι πρῶτος μὲν ἀριθμὸς ἡ δυάς· ταύτης δὲ ἀρχαὶ τό τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, ἐπεὶ ἐν μὲν τῇ δυάδι πρώτῃ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ· τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον, οὐκέτι δὲ τὸ ὑπερέχον τε καὶ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἥμισυ· ὥστε ταῦτα τοῦ διπλασίου εἶναι στοιχεῖα. καὶ ἐπεὶ **ὁρισθέντα τὸ ὑπερέχον τε καὶ τὸ ὑπερεχόμενον διπλάσιον καὶ ἥμισυ γίγνεται** (οὐκέτι γὰρ ἀόριστα ταῦτα, ὥσπερ οὐδὲ τὸ τριπλάσιον καὶ τὸ τρίτον ἢ τετραπλάσιον καὶ τέταρτον ἤ τι τῶν ἄλλων τῶν ὡρισμένην ἐχόντων τὴν ὑπεροχὴν ἤδη), **τοῦτο δὲ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις ποιεῖ (ἓν γὰρ ἕκαστον, καθὸ τόδε τί ἐστι καὶ ὡρισμένον), εἴη ἂν στοιχεῖα τῆς δυάδος τῆς ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τό τε ἓν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.** ἀλλὰ μὴν πρῶτος ἀριθμὸς ἡ δυάς· ταῦτα ἄρα τῆς δυάδος στοιχεῖα. καὶ διὰ τοιαῦτα μέν τινα ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐτίθετο Πλάτων τό τε ἓν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ Ἀριστοτέλης λέγει.

5. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, pp. 454, 28-455, 3 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 23 B = KRÄMER, *Platone...*, III 11): **πρῶτος δὲ ἀριθμὸς ἡ δυάς, ἧς ἀρχὰς ἔλεγεν εἶναι τό τε ἓν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. καθὸ γὰρ δυάς ἐστι, πλῆθος καὶ ὀλιγότητα ἔχειν ἐν ἑαυτῇ· καθὸ** μὲν τὸ διπλάσιον ἔστιν ἐν αὐτῇ, πλῆθος (πλῆθος γὰρ καὶ ὑπεροχὴ καὶ μέγεθός τι τὸ διπλάσιον), καθὸ δὲ ἥμισυ, ὀλιγότητα. **διὸ ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν καὶ μέγα καὶ μικρὸν** εἶναι ἐν αὐτῇ κατὰ ταῦτα. καθὸ δὲ ἑκάτερόν τε αὐτῆς τῶν

> De estos dos principios, dicen ellos, *derivan el uno que está en el ámbito de los números y después la dualidad que también está en el ámbito de los mismos*: de la primera unidad, el uno, de la unidad y de la dualidad indeterminada, el dos. En efecto, dos veces uno son dos, y mientras no existía el dos en el ámbito de los números, tampoco había en ellos el dos veces, sino que éste fue tomado de la dualidad indefinida, y así de esta y de la unidad derivó la dualidad que está en el ámbito de los números. Del mismo modo también *los otros números* fueron producidos por estos dos principios, *actuando el uno siempre de principio delimitador y generando la dualidad indeterminada siempre el dos*, y aumentando así los números hasta una cantidad infinita. Así pues, éstos dicen que entre estos principios la unidad desempeña la función de causa eficiente y la dualidad la de materia pasivo-receptiva.[6]

II. CONEXIÓN ESTRUCTURAL ENTRE IDEAS Y NÚMEROS IDEALES

El que quiera entender las «Doctrinas no escritas» de Platón tropieza con otra dificultad considerable, que consiste en comprender la *reducción de las Ideas a Números*, y sobre todo el significado y el alcance de dicha reducción.

(1) El primer error que hay que evitar es entender esta «reducción» como *una identificación de las Ideas con los Números*. Es bien cierto que nuestras fuentes pueden inducirnos fácil-

μορίων μονὰς καὶ αὕτη ἕν τι **εἶδός ἐστι τὸ δυαδικόν, μονάδος** αυτην μετέχειν. διὸ ἀρχὰς τῆς δυάδος ἔλεγε **τὸ ἓν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἀόριστον δὲ δυάδα** ἔλεγεν αὐτὴν τῷ μεγάλου καὶ μικροῦ μετέχουσαν ἤτοι μείζονος καὶ ἐλάττονος τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἔχειν. κατὰ γὰρ **ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν** προϊόντα ταῦτα οὐχ ἵσταται, ἀλλ' ἐπὶ τὸ τῆς ἀπειρίας **ἀόριστον** προχωρεῖ.

6. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, X 276-277 (GAISER, *Test. Plat.*, 32 = KRÄMER, *Platone...*, III 12): **ἐξ ὧν γίνεσθαί φασι τό τ' ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις πάλιν δυάδα,** ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης μονάδος τὸ ἕν, ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τὰ δύο. διὸ γὰρ τὸ ἓν δύο, καὶ μήπω ὑποκειμένου ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦ δύο οὐδὲ τὸ δὶς ἦν ἐν τούτοις, ἀλλ' ἐλήφθη ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος, καὶ οὕτως ἐκ ταύτης τε καὶ τῆς μονάδος ἐγένετο ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάς. κατὰ ταὐτὰ δὲ **καὶ οἱ λοιποὶ ἀριθμοὶ ἐκ** τούτων ἀπετελέσθησαν, **τοῦ μὲν ἑνὸς ἀεὶ περατοῦντος, τῆς δὲ ἀορίστου δυάδος δύο γεννώσης** καὶ εἰς ἄπειρον πλῆθος τοὺς ἀριθμοὺς ἐκτεινούσης. ὅθεν φασὶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα.

mente a caer en este error; pero en realidad esto sólo ocurre si se interpretan superficialmente, sin profundizar adecuadamente tal como exigen dichas fuentes.

Aristóteles, por ejemplo, equipara continuamente ambas teorías, y lo mismo hacen sus comentaristas. Alejandro de Afrodisia afirma que Platón llamó a las Ideas Números, y que por esto puso como Principios de las Ideas los Principios mismos de los Números. Sin embargo, el propio Aristóteles, en sus críticas, distingue perfecta y cuidadosamente entre Números ideales e Ideas, y formula objeciones bien diferentes a los unos y a las otras. Análoga es asimismo la postura que adoptan los intérpretes de Aristóteles.[7]

Teofrasto aclara cualquier duda que pueda existir sobre la cuestión especificando en qué sentido se distinguen las Ideas de los Números, aunque las unas se refieren a los otros. Platón, dice precisamente Teofrasto, al referir las cosas a los Principios, procede por etapas (*a*) vinculando las cosas sensibles a las Ideas, (*b*) vinculando «éstas a su vez con los Números» y, por último, (*c*) remontándose «de éstas a los Principios».[8]

De modo que entre Ideas y Números existe una estrecha conexión, *pero no una identificación ontológica total*.

(2) El segundo error que hay que evitar es el de creer que Platón pensaba reducir cada Idea a un Número preciso, y sobre todo el de creer que de algún modo estaba abriendo un camino de carácter aritmológico o aritmosófico y que, por tanto, estaba condicionado por una especie de mística numérica. En realidad, esta doctrina corresponde a los Pitagóricos y sobre todo a los Neopitagóricos, mientras que la vía seguida por Platón es de carácter completamente distinto, fuertemente racionalista, como veremos.

(3) El tercer error que hay que evitar es la pretensión de replantear esa doctrina platónica sobre la base del concepto moderno de *número entero*, que expresa una determinada cantidad, además de como pura abstracción conceptual.

7. El propio D. Ross, que en un primer momento, en la Introducción a su comentario a la *Metafísica* (*Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pp. LXVI ss.), aceptaba la tesis de la identificación de las Ideas con los Números, en la obra *Plato's Theory of Ideas* sostiene la tesis de la subordinación de las Ideas a los Números (cf. pp. 216 ss.; edición italiana, pp. 279-284). Véanse a este respecto los agudos comentarios de Robin (*La théorie*, pp. 268 ss.; 454 ss.).

8. Teofrasto, *Metafísica*, 6 b 11 ss. Véase el texto reproducido en el capítulo séptimo, p. 218, nota 10.

En cambio, sí es necesario remitirse a la concepción griega del número, en el sentido que O. Toeplitz [9] estableció acertadamente, y como han reconocido los estudiosos más atentos a partir de Stenzel [10] y de Wilpert.[11]

Toeplitz demostró que para los griegos el número no era tanto el número entero, es decir, una especie de magnitud uniforme, sino más bien una *relación* articulada de magnitudes y de fracciones de magnitudes, de *logoi*, de *analoguiai*. Si es así, el *logos* griego está sustancialmente vinculado con la dimensión numérica y, por tanto, significa fundamentalmente «relación». Por consiguiente, es muy natural *traducir las* «relaciones» *a* «números», e indicar con números las relaciones, precisamente por esa conexión que existe entre número y relación.[12]

A partir de estas precisiones, surge la solución de la dificultad que estamos discutiendo. Cada Idea está situada en una posición precisa en el mundo inteligible, según su mayor o menor universalidad y según la forma más o menos compleja de las relaciones que mantiene con las otras Ideas (que están por encima o por debajo de ella). De modo que esta *trama de relaciones* puede ser reconstruida y determinada mediante la dialéctica y, por las razones ya explicadas, puede ser expresada «numéricamente» (dado que precisamente el número expresa una relación).

Así pues, en la concepción del número como «relación» *(logos) está la clave para poder leer y entender este punto realmente muy delicado de las «Doctrinas no escritas».*

Gaiser ha demostrado además que esta interpretación de los números como «relaciones» no debe ser interpretada en sentido restringido en una dimensión puramente aritmética, porque in-

9. O. TOEPLITZ, «Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato», *Quellen und Syudien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1 (1931), pp. 3-33, reeditado por O. BECKER en la selección de ensayos de varios autores: *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, pp. 45-75.

10. J. STENZEL, «Zur Theorie des Logos bei Aristoteles», *Quellen und Syudien zur Geschichte der Mathematik*, 1 (1929), pp. 3-33, y actualmente en STENZEL, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, pp. 188-219.

11. P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona 1949.

12. Cf. TOEPLITZ, *Das Verhältnis..., passim*.

cluye también relaciones geométricas, y que, por consiguiente, se trata de una relación de tipo estructural bastante compleja.[13]

Gaiser puntualiza además muy claramente en qué sentido no se trata de mera abstracción, como ya apuntábamos antes: «La reducción que desde las cosas concretas y perceptibles por los sentidos se remonta hasta los números, no es un proceso de abstracción, sino una densificación del contenido de ser de la realidad. Las relaciones numéricas son lo permanente inmutable, y por esto para Platón son el verdadero y auténtico ser que permanece ante cualquier diferencia y cambio de cada una de las cosas. Así, en la sinfonía de los números primeros está contenido originariamente el mundo entero».[14]

(4) El cuarto error que hay que evitar es el de caer en el equívoco de creer que los Números ideales acaban multiplicando los entes hasta lo inverosímil, sin una razón adecuada.

Artistóteles, en efecto, nos dice expresamente que Platón en la generación de los Números ideales «llegaba hasta la década».[15] Por tanto, subordinaba a la Década y vinculaba con ella los procesos deductivos de todos los otros números. Tal vez reducía los números enteros (aunque concebidos de manera articulada porque, al derivar del Uno y de la Díada, son *unidad-en-la-multiplicidad*) a la Década, y consideraba todos los otros números como *logoi*, en el sentido antes definido.

Las conclusiones de Gaiser a este respecto nos parecen las más claras de todas las propuestas hasta ahora.[16] El procedimiento diairético, en virtud del cual una Idea general se subdivide en las Ideas particulares incluidas en ella, y que permite distinguir la peculiaridad de cada una y su posición en el conjunto, se puede expresar numéricamente, esto es, precisamente como *relación numérica (logos)*. Y esto implica que las Ideas generales (los géneros) de las que parte la división sean números enteros, de los que derivan las sucesivas *relaciones* numéricas. A los diez números de la Década se referían las Ideas generales, a las que debían ir a parar las distintas relaciones (*logoi*).

Veamos cómo resume perfectamente Gaiser esta propuesta de interpretación: «Como Número, o más exactamente como *logos*

13. Cf. GAISER, *Platons...*, pp. 115-145.
14. GAISER, *Platons...*, pp. 124 s.
15. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, M 8, 1084 a 12 -b 2; 7 8, 1073 a 18-22 (GAISER, *Test. Plat.*, 61 y 62).
16. Cf. GAISER, *Platons...*, pp. 118 ss.

numéricamente determinado, cada Idea se deja determinar sin más, aunque el primer género [esto es, la Idea general], de donde parte la división, ya es un Número. Por esto cabe suponer que la subdivisión diairética de las Ideas tiene su propio principio en el ámbito de los primeros Números ideales y, por tanto, en el interior de la Década. Por tanto, cada una de las Ideas más claramente diferenciadas habría que interpretarlas no ya como Números puros, sino más bien como *logoi*, que pueden ser referidos a números enteros. Así todas las Ideas quedarían subordinadas a los Números, de modo que se podría hablar de la posición de las Ideas en el mismo plano que los Números, y también de una subordinación de las Ideas comunes particulares a los Números puros».[17]

Y sigue diciendo: «Los diez Números de la Década deben tener valor de Ideas supremas. De hecho, se trata de unidades que se han ido constituyendo a lo largo de una *relación-logos* y que mantienen entre sí una relación determinada, aunque de tal modo que cada unidad puede ser interpretada como Número entero puro. Y viceversa, hay que admitir que las posteriores subdivisiones de cada una de las Ideas ya no se produce en el ámbito de los Números-Ideas. De hecho, mediante la división diairética [...] se producen *logoi* que en realidad pueden ser descritos con exactitud, pero que ya no representan Números enteros».[18]

Conviene llamar la atención aún sobre un último punto de esta compleja cuestión. Los Números ideales supremos (contenidos en la Década) son el paralelo de lo que, según veremos, son las Ideas generalísimas o Metaideas; en general éstas desarrollan una función reguladora y, junto con el conjunto de los *logoi* numéricos, en el ámbito de las «Doctrinas no escritas» de Platón, ofrecen la trama metafísica de toda la realidad.[19]

---

17. GAISER, *Platons...*, p. 128.

18. GAISER, *Platons...*, p. 137.

19. Estas son las conclusiones finales de KRÄMER: «La teoría de las *Ideas-Números* formula explícitamente la estructura de la relación de los universales sobre bases matemáticas y, por consiguiente, mediante la reducción ontológica, reconduce los universales al ámbito de los Números ideales, de cuya determinación y regularidad participan. Los Números ideales, en el ámbito de los universales, poseen pues un *status* privilegiado y por ello se presentan como "generados" en primer lugar por los Principios. Estos desempeñan un papel de mediación en la jerarquía del ser entre los Principios y las restantes Ideas, porque representan de forma paradigmática las características del ser, esto es, delimitación, determinación y orden» (*Platone...*, pp. 157 s.). Cf. también GAISER, *Platons...*, p. 139.

(5) Hay que evitar un último error: interpretar erróneamente una información de carácter genético que Aristóteles nos proporciona a este respecto. Efectivamente, en un interesante pasaje de la *Metafísica*, escribe:

> Acerca de las Ideas, a su vez, hemos de examinar en primer lugar la doctrina misma en cuanto se refiere a la Idea, sin juntarla en absoluto con la naturaleza de los Números, sino *tal como la asumieron al principio los primeros que afirmaron que las Ideas existen*.[20]

Desde la perspectiva del paradigma tradicional este texto confirmaría que la teoría de los Números ideales y su conexión con la teoría de las Ideas corresponden al final de la vida de Platón. Pero en realidad, como ha objetado perfectamente Krämer, Aristóteles remite «al comienzo» (ἐξ ἀρχῆς) de la actividad de Platón el momento en que la doctrina de las Ideas no estaba aún conectada con la doctrina de los Números; pero no dice nada más.[21] Por tanto, es completamente arbitrario sostener que lo que no se sitúa «al comienzo» deba colocarse necesariamente «al final», puesto que entre *el comienzo* y *el final* existe todo *un período de tiempo*, y por tanto *toda una serie de momentos sucesivos*. Y Aristóteles no dice en cuál de estos momentos se produjo la conjunción de ambas doctrinas.

En realidad, en los diálogos encontramos muchas alusiones a la doctrina de los Números mucho antes de los diálogos de la vejez. Veamos, por ejemplo, qué escribe a propósito de esto H.G. Gadamer: «Un diálogo como el *Hipias*, que podría considerarse auténtico, alude claramente a la doctrina de los Números ideales. Conviene por tanto no minimizar el problema, intentando eliminarlo con una hipótesis histórica».[22]

20. ARISTÓTELES, *Metafísica*, M 4, 1078 b 9-12: **Περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.**

21. Cf. KRÄMER, *Die grundsätzlichen Fragen*..., pp. 110 s., nota 20; *Arete*..., p. 35; *Platone*..., p. 107 y nota 81.

22. GADAMER, *Gesammelte Werke*, o.c., Band 6, p. 243 (traducción italiana en: *Studi platonici*..., vol. 2, pp. 89 s.).

III. La doctrina de los entes matemáticos «intermedios» entre las Ideas y los sensibles y su significado

Hemos precisado antes que los *Números ideales* (así como las Ideas que, por tener una estructura matemática, son todas susceptibles de ser calificadas de Ideas-Números) *son muy diferentes a los números y a los objetos matemáticos en general*, que ocupan un puesto ontológicamente «intermedio» (μεταξύ), es decir, *un puesto que está a medio camino entre los entes ideales y los entes sensibles*.

Veamos un testimonio muy importante de Aristóteles:

> <Platón> *afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas* [= Ideas] *existen los Entes matemáticos*, distintos de las cosas sensibles por ser eternos e inmóviles, y de las Formas porque hay muchos semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma.[23]

Se trata de una doctrina sorprendente a primera vista, pero que en realidad encaja perfectamente en el marco general del pensamiento platónico. Estos entes matemáticos son «intermedios» porque, por una parte, son *inmóviles* y *eternos*, precisamente como lo son las Ideas (y los Números ideales) y, por la otra, hay *muchos de la misma especie*. Por tanto, poseen a la vez una característica fundamental de las Ideas y una característica que es típica de las cosas sensibles, y precisamente por eso son «intermedios», y también «intermediarios» entre las realidades inteligibles y las realidades sensibles, como veremos en el *Filebo* y sobre todo en el *Timeo*.

Platón los introdujo por las siguientes razones.

(*a*) Los números con los que opera la aritmética, igual que las magnitudes con las que opera la geometría, no son sensibles, sino *inteligibles*, como demuestran las ciencias que de ellos se ocupan.

(*b*) Por otra parte, los números y las magnitudes de que se ocupan la aritmética y la geometría no pueden ser los Números ideales ni las Magnitudes ideales, porque las operaciones aritméti-

23. Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 987 b 14-18 (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, *Platone...*, III 9): **ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ,** διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. (Cf. Z 2, 1028 b 19-21):

cas implican muchos números iguales y las operaciones y demostraciones geométricas implican numerosas figuras iguales y muchas figuras que son variaciones de la misma esencia (por ejemplo, muchos triángulos iguales y muchos de todas las formas de las que se habla en las demostraciones), mientras que cada uno de los Números ideales es único, como también es única cada Figura ideal.

Si se tiene esto en cuenta, se explican perfectamente las conclusiones platónicas acerca de la existencia de *entes matemáticos* que tienen características «intermedias» entre el mundo inteligible y el sensible. Recordemos que los entes matemáticos son análogos a las realidades inteligibles porque son inmóviles y eternos, mientras que son análogos a las realidades sensibles porque hay muchos de la misma especie.

El sostén teórico de esta doctrina debe buscarse *en la convicción, tan enraizada en Platón, de la correspondencia estructuralmente perfecta entre conocer y ser* («es lo mismo conocer que ser»),[24] *por lo que a un determinado nivel de conocimiento de un determinado tipo necesariamente debe oponerse el correspondiente nivel de ser*.

Por lo tanto, al nivel del conocimiento matemático, que es superior al nivel del conocimiento sensible, aunque inferior al nivel del conocimiento dialéctico, debe oponerse un plano que tenga las correspondientes connotaciones ontológicas (en nuestro caso, se trata de los *muchos números* similares exigidos por las operaciones, de las muchas figuras similares –muchos cuadrados, muchos triángulos, etc.– exigidas por las operaciones y demostraciones geométricas).

Veremos cómo esta «Doctrina no escrita» es esencial para comprender el planteamiento gnoseológico platónico que se encuentra en los diálogos (especialmente en la *República* y en el *Timeo*), de modo que constituye una pieza fundamental del sistema.

IV. Coherencia de la distinción entre números ideales y números matemáticos con la teoría platónica de las ideas

Así pues, algunos estudiosos han afirmado con razón que la distinción entre Números y Magnitudes ideales y números y magnitudes matemáticos intermedios viene exigida por el planteamien-

24. Parménides, fragm. 3 Diels-Kranz.

to general de la teoría de las Ideas. Veamos las conclusiones de uno de los más modernos investigadores sobre este tema, que completan a la perfección las aclaraciones que hemos hecho antes: «[...] los Números y las Figuras ideales *no son en modo alguno cantidades, sino que son más bien cualidades*, como cuadrangularidad y triangularidad, dualidad y trialidad. Aristóteles llama a estas entidades "incomparables" o, en el caso de los números, "no adicionables"; y son así, evidentemente, porque en cuanto cuadrangularidad y en cuanto dualidad no tienen determinadas propiedades que se pueden o se deben utilizar en las investigaciones matemáticas. La triangularidad no se inscribe en la circularidad: el círculo ideal no tiene área, ni diámetro, ni circunferencia, ni centro (en sentido geométrico); el cuadrado ideal no es una entidad que tiene cuatro lados, con una diagonal inconmensurable. Esto, por una parte, es obvio y, por la otra, es sorprendente; es obvio si consideramos distinciones análogas, como la que hacemos cuando reconocemos que la Idea de hombre no posee brazos ni piernas ni deseos ni pensamientos; es sorprendente, en cambio, porque estamos acostumbrados a pensar, como hacen los críticos modernos, que para Platón los teoremas de geometría y de ciencias afines giran en torno (entendiendo "en torno" en el sentido más simple) al ser absoluto. Ahora bien, considerar los Números ideales "no adicionables" [...] equivale a afirmar que el objeto en torno al que giran los teoremas de la ciencia matemática tiene que ser algo que tenga carácter de intermedio [...]. El teorema de Pitágoras no trata, hablando en términos simples, del triángulo ideal; en efecto, la Idea de triangularidad no tiene lados ni hipotenusa. El teorema tiene que referirse, pues, a triángulos "intermedios", que no son ni simplemente trazados, ni meramente conceptuales, ni de aquellos que se generan y perecen. Si se refiriera simplemente al triángulo trazado, sería falso, o, lo que es lo mismo desde el punto de vista matemático, sería meramente aproximativo; si se refiriera a una entidad puramente conceptual, no sería objetivamente verdadero; si se refiriera a entidades que nacen y perecen y las entidades conceptuales fueran un ejemplo de éstas, a veces sería verdadero y a veces simplemente carecería de sentido (ni falso ni verdadero). Aunque los entes "intermedios" sean imperfectos y puras imágenes si se consideran desde el punto de vista de las Ideas, poseen en cambio una cierta perfección si se consideran desde el punto de vista del devenir, y así considerados pueden denominarse correctamente entidades particulares perfectas. Parti-

cipan de las Ideas, pero de manera diferente a como participan de ellas los triángulos trazados sobre el papel y los que están hechos de madera. Estos últimos participan de la triangularidad en la medida en que poseen, aunque sólo sea aproximadamente, determinadas características de los triángulos intermedios, por ejemplo: tres ángulos internos iguales a dos rectos, etc. Pero los triángulos intermedios participan de la triangularidad ideal precisamente porque poseen la cualidad simple de la triangularidad, objeto de intuición intelectiva, prescindiendo de su configuración cuantitativa determinada. En cualquier caso, sea cual sea la naturaleza exacta de un ente intermedio, o de una Idea y de las relaciones que tienen entre sí, debe quedar claro que el enfoque sistemático de Platón exige estos dos tipos distintos de realidad».[25]

La aclaración nos parece muy significativa y apropiada. Sólo hay que completarla con la observación que hicimos anteriormente sobre el postulado de la correspondencia entre «conocer» y «ser» de origen eleático, que proporciona el preciso trasfondo histórico y teórico de esta doctrina platónica, sobre la que también insistiremos a continuación.

Queda aún por destacar un punto muy significativo: la importancia que tiene la posición «intermedia» de los entes matemáticos. En la medida en que ésta refleja algunas características de las Ideas y, a la vez, también algunas características de lo sensible, refleja en cierto sentido características de toda la realidad, y por tanto proporciona un óptimo punto de partida para el conocimiento de la realidad misma. Y esto explica perfectamente el importante papel cognoscitivo que Platón atribuía a la matemática en la Academia, a efectos de preparar la mentalidad dialéctica.

Con razón, pues, afirma Gaiser lo siguiente: «[...] precisamente porque las realidades matemáticas en sentido estricto están en medio de la estructura del ser y aquí reúnen manifiestamente en sí las propiedades opuestas de lo que es subordinado y de lo que es superordenado, del mismo modo en el ámbito de los objetos matemáticos es posible ver *un modelo de toda la realidad*».[26]

Naturalmente, se tratará de un «modelo» en sentido *analógico*, puesto que matemática y metafísica siguen siendo comple-

25. J.A. BRENTLINGER, «The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates», *Phronesis*, 7 (1963), pp. 146-166; el pasaje citado se encuentra en pp. 152 s.

26. GAISER, *Platons...*, p. 89.

tamente distintas. Por tanto, podemos concluir juntamente con Gaiser lo siguiente: «Puesto que para Platón el sistema de los objetos matemáticos representa una imitación ontológicamente inferior, delimitada y especial, pero *analógica*, le es posible establecer las leyes del ser tomando como modelo las leyes del objeto matemático. Con esto se afirma que la matemática, frente a la ontología filosófica general, tiene una preeminencia eurístico-metódica, pero está subordinada desde el punto de vista del contenido. La estructura del propio ser no es especialmente de tipo matemático; y las leyes matemáticas, consideradas globalmente, no tienen su fundamento en el ámbito matemático, sino en último término en los principios generales del ser».[27]

En resumen, Platón no matematizó la metafísica, sino que por el contrario fundamentó metafísicamente y, por tanto, utilizó metafísicamente *en clave analógica* la matemática.[28]

V. La estructura jerárquica de la realidad y los nexos que unen sus distintos planos

De cuanto se ha dicho se desprende claramente que la realidad que deriva de los Principios la concibe Platón no ya en dimensión horizontal sino como una estructura vertical, según una serie sucesiva de planos subordinados uno al otro y dependientes todos igualmente de los dos Principios supremos.

A continuación ofrecemos un esquema sintético que lo ilustra.

plano de los Principios	«Uno» y «Dualidad indeterminada»
plano de las Ideas	Números y Figuras ideales Ideas generalísimas o Metaideas Ideas generales y particulares
plano de los entes matemáticos	objetos de la matemática objetos de la geometría plana objetos de la estereometría objetos de la astronomía pura objetos de la musicología
plano del mundo físico	

27. Gaiser, *Platons...*, p. 299.

28. Sobre este punto son importantes las contribuciones de Gaiser en *Platons..., passim*.

Dejemos de lado por el momento las cuestiones relativas al alma, a su estructura y a su estrecha conexión con los entes matemáticos, porque nos llevarían muy lejos (hablaremos con más propiedad a la hora de analizar e interpretar el *Timeo*), y centrémonos en el problema general de la relación metafísica que existe entre estos planos que hemos señalado. No hace falta recordar que cuando hablamos de planos lo hacemos utilizando una expresión física que, naturalmente, no hay que tomar al pie de la letra, sino como una mera imagen que alude a una estructura metafísica, esto es, a un ordenamiento jerárquico.

La relación que existe entre los planos es de dependencia ontológica unilateral y no biunívoca: el plano inferior no puede existir (ni ser pensado) sin el plano superior, pero el plano superior puede existir (y ser pensado) sin el inferior. Se trata de la relación de «*anterioridad*» *y* «*posterioridad*» *según la naturaleza y según la sustancia* (πρότερον-ὕστερον κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν), utilizando una expresión de Aristóteles, que dice:

> Además, se dice que son anteriores *las propiedades de las cosas que, a su vez, son anteriores*, por ejemplo, la rectitud es anterior a la lisura, dado que la primera es una propiedad de la recta por sí misma, mientras que la segunda lo es de la superficie. Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son *según la naturaleza y la entidad*: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción ésta que utilizaba Platón.[29]

La fórmula técnica de Platón era la siguiente: *lo que depende puede ser suprimido, sin que por ello sea suprimido también aquello de lo que depende* (συναναιρεῖν καὶ μὴ συναναιρεῖσθαι).[30]

---

29. ARISTÓTELES, *Metafísica* Δ 11, 1018 b 37 - 1019 a 4 (GAISER, *Test. Plat.*, 33 a = KRÄMER, *Platone...*, III 7): **ἔτι πρότερα λέγεται τὰ τῶν προτέρων πάθη, οἷον εὐθύτης λειότητος· τὸ μὲν γὰρ γραμμῆς καθ' αὑτὴν πάθος τὸ δὲ ἐπιφανείας. τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρῆτο Πλάτων.**

30. Además del testimonio de ARISTÓTELES que acabamos de ver, y en relación con él, véanse los de: ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Arist. Metaph.*, p. 55, 20 ss. (GAISER, *Test. Plat.*, 22 B = KRÄMER, *Platone...*, III 10); JÁMBLICO, *Protrettico*, p. 38, 10 ss. (GAISER, *Test. Plat.*, 34 = KRÄMER, *Platone...*, III 26).

Krämer ha distinguido perfectamente en el siguiente pasaje el carácter teórico propio de este tipo de relación entre los diferentes planos: «Existe, pues, una relación de dependencia unilateral no reversible, en la que el plano más elevado ofrece solamente condiciones necesarias pero no suficientes para el plano posterior. En efecto, la Díada de grande-y-pequeño desempeña un papel de fundamento en todos los planos como principio material, pero sin que su diferenciación sea fundamentada posteriormente: el *novum* categorial queda pues sin explicar».[31]

Esto significa que nos encontramos frente a un tipo de dependencia metafísica, el uno del otro, de los sucesivos planos del ser, que implica por así decir *una densificación en cada etapa sucesiva del Principio diádico, que no es deducido ni explicado sistemáticamente, sino simplemente presentado como tal*. En este sentido, la causación que desarrolla el plano más elevado es necesaria pero no suficiente, porque explica tan sólo el aspecto *metafísico formal* del plano siguiente, pero *no su diferencia de contenido*, que depende del Principio diádico. Se trata de una observación de enorme importancia, *porque excluye categóricamente la posibilidad de encasillar esta postura de Platón en los esquemas del panteísmo y del inmanentismo*, como veremos con mayor extensión más adelante, en la cuarta parte.

Añadiremos algunas observaciones para aclarar mejor esta compleja estructura metafísica platónica. Ya hemos visto antes cómo de los dos Principios supremos derivan los Números ideales (y, por tanto, todas las Ideas que, como sabemos, tienen todas una estructura numérica), mediante un proceso de delimitación (igualación) por parte del Uno sobre la *multiplicidad indeterminada de la Díada*.

El plano de los entes matemáticos lo explicaba Platón del siguiente modo. Los números matemáticos se deducían de mónadas (unidades de entes particulares) y de la pluralidad de «mucho y poco». Las figuras geométricas y estereométricas se deducían de una clase de punto especial que Platón llamaba «línea indivisible» (punto matemático que tiene una posición), que actuaba como principio formal, mientras que como principio material Platón utilizaba «corto y largo» para la línea, «largo y estrecho» para la superficie y «alto y bajo» para el cuerpo. Se trata, evidentemente, de diferenciaciones específicas del Principio supremo de la originaria

31. KRÄMER, *Platone...*, p. 164.

Dualidad de grande-y-pequeño, *que se van densificando en materialidad (inteligible) y multiplicidad (siempre a nivel inteligible)*.[32]

Pasando al sucesivo plano ontológico asistimos al nacimiento del cosmos físico: y aquí *el principio material adquiere incluso una robustez tal que produce la dimensión de lo sensible y genera el mundo del devenir*. Pero para profundizar en este tema, hace falta un estudio específico de la cosmología, que llevaremos a cabo más adelante.[33]

VI. Confirmación en Aristóteles de la concepción de la estructura jerárquica de la realidad de origen platónico

El descubrimiento de una concepción jerárquica de lo real tan manifiesta podría producir en el lector, que en los diálogos la encuentra mucho más difuminada, la impresión de que se vuelca sobre Platón aquel pluralismo jerárquico que fue consagrado sobre todo por los Neoplatónicos y que alcanzó su punto culminante en Proclo, quien lo formalizó incluso de forma metódica: «[...] Las procesiones de los seres [...] no toleran ningún vacío, sino que existen por doquier entre los términos extremos de los intermediarios que garantizan su mutua conexión».[34]

En realidad, no sólo la estructura jerárquica de lo real resulta ya bastante marcada en Platón, sino que todos sus discípulos se hallan fuertemente influenciados por ella, como demuestra el propio Aristóteles de forma muy elocuente. En efecto, el Estagirita en su explicación de Platón no sólo indica los principales planos de lo real admitidos por él, sino que introduce esta concepción en su propia teoría, *incluso como uno de los ejes de sustentación de su metafísica*.

32. Sobre este punto véanse las investigaciones más importantes que hasta ahora han sido realizadas en torno a estos términos complejos, en Gaiser, *Platons...*, *passim*.

33. Cf. más adelante, capítulos decimoséptimo y decimonoveno. Anticipamos que es precisamente *la diferencia estructural del principio material sensible* en la esfera del mundo físico respecto al correspondiente principio de la esfera de lo inteligible la que exige la intervención de una causa eficiente, esto es, del Demiurgo, del que hablaremos extensamente en los cinco últimos capítulos.

34. Proclo, *De Providentia*, IV 20, p. 45, 21-24 Isaac: «Nam processus entium nichil relinquunt vacuum, multo magis quam corporum situs, sed extremorum sunt ibique mediationes que et illis exhibent colligationem ad invicem». Cf. lo que decimos a este respecto en *Proclo...*, p. LXXXIX.

En la obra sobre Aristóteles, que publicamos hace ya años coincidiendo con la aparición de las primeras obras de la escuela platónica de Tubinga, ya insistíamos mucho en esta tesis, oponiéndonos al paradigma hermenéutico genético de Werner Jaeger, y demostrando que la unidad de la teología y de la ontología aristotélica *se apoya precisamente en esta concepción jerárquica.*[35]

En efecto, además de la célebre unificación de los distintos significados del ser *en referencia a una unidad*, que es la de la sustancia (τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα), *Aristóteles habla también de otra forma de unidad que es por sucesión*, esto es, de la unidad de los entes que son consecutivos los unos a los otros (τὰ τῷ ἐφεξῆς). Esta forma de unidad de sucesión se produce cuando se tiene una serie de entes, en la que uno es anterior al otro precisamente en la escala jerárquica, de forma que el posterior depende del anterior (y no viceversa), y todos dependen del primero. Precisamente a causa de esta dependencia, todos los términos que forman la serie se incluyen en el ámbito de la misma ciencia que tiene por objeto el primer término de la propia serie. El primer criterio de unificación Aristóteles lo utiliza *horizontalmente* para reducir a la unidad los distintos significados del ser que no son sustancia, sino que dependen de la sustancia y por tanto se refieren a ella. Pero la sustancia, a su vez, no tiene un significado *unívoco*, porque existen sustancias sensibles, celestes y suprasensibles. Por tanto, las sustancias, como las concibe Aristóteles, *forman una escala jerárquica muy precisa, en la que el grado inferior depende del superior (y no al revés), y todos dependen de la primera sustancia.*[36]

Ahora bien, mientras en el primer caso la unidad de la ciencia surge del hecho de que todos los significados del ser se consideran en relación con una realidad idéntica (la sustancia), en el segundo, en cambio, la unidad de la ciencia deriva del hecho de que, *investigando el primer término de la serie, se abarca a la vez toda la serie, precisamente en la medida en que toda la serie depende del primer término, y justamente en este sentido el conocimiento del primer término resulta ser universal, dada la estructura de la jerarquía.*[37]

Pero aún hay más. En Aristóteles la estructura jerárquica no se limita a los tres planos de que hemos hablado, o sea a la dis-

35. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1961 (1984⁴).

36. Cf. G. Reale, *Il concetto ...*, pp. 119 ss.

37. Cf. G. Reale, *Il concetto...*, pp. 149 ss.

tinción (1) de una realidad suprasensible, (2) de una realidad celeste (sensible eterna) y (3) de una realidad sublunar en la que vivimos (sensible-corruptible), sino que está considerablemente extendida, cosa que, desgraciadamente, los estudiosos olvidan a menudo. Las realidades suprasensibles, que para Aristóteles son puras inteligencias, se pueden referir a tres planos diferentes: (1) Inteligencia suprema (Motor Inmóvil), (2) Inteligencias motrices de los cielos, (3) inteligencias humanas (las partes racionales de las almas humanas).

Pero incluso las Inteligencias motrices, que como es bien sabido se dice que son cincuenta y cinco, las presenta Aristóteles según una estructura jerárquica, como hemos demostrado en nuestra obra sobre *Teofrasto*,[38] en contra de las afirmaciones de Jaeger, que afirma que Aristóteles no podría admitir cincuenta y cinco motores por los siguientes motivos: «Si la materia es el principio individuador, según la doctrina de Aristóteles [...], o los motores de las esferas no pueden ser inmateriales, puesto que constituyen una multiplicidad de ejemplares de una especie, o, si Aristóteles mantiene la afirmación de la inmaterialidad, se contradice, porque excluye la multiplicidad individual. En ambos casos se opone a los presupuestos de su filosofía».[39]

Y en cambio, precisamente *la concepción de la estructura jerárquica de la realidad resuelve muy bien estas dificultades*. Los cincuenta y cinco motores de las cincuenta y cinco esferas no sólo no están en el mismo plano del Motor primero, sino que ni siquiera son idénticos entre sí; en efecto, existe entre ellos *un orden jerárquico*, como nos dice el propio Aristóteles al afirmar expresamente que uno «es primero» y el otro es «segundo», como resulta evidente «conforme a la disposición misma de las traslaciones de los astros» que éstos mueven.[40]

38. G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica*, La Scuola Editrice, Brescia 1964 (la parte que nos interesa se encuentra actualmente también en la cuarta edición de *Il concetto...*, pp. 379-473).

39. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923; traducción italiana de G. CALOGERO: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Florencia 1935, p. 481.

40. ARISTOTELES, *Metafísica*. Λ 8, 1073 b 1-3: **ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρων, φανερόν.**

Recordemos por último que, incluso al referirse a las categorías, en el libro duodécimo de la *Metafísica*, Aristóteles habla de las categorías mismas del ser considerándolas como *una serie*,[41] en una referencia evidente a su diferente *gradación de ser*, exactamente igual que Platón, en quien obviamente se inspira en gran medida.[42]

Como puede verse, *la creación de la concepción jerárquica de lo real, que constituye una de las contribuciones significativas de Platón a la metafísica, tiene también una influencia extraordinaria sobre Aristóteles*. Y precisamente por esto lo hemos querido recordar aquí, además de para demostrar concretamente en qué medida el nuevo paradigma hermenéutico resulta ser verdaderamente fecundo no sólo para entender mejor a Platón, sino también para comprender correctamente su decisiva influencia sobre Aristóteles.

41. ARISTOTELES, *Metafísica.* Λ 1, 1069 a 20 s: **καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.**

42. Cf. REALE, *Aristotele, La Metafisica*..., vol. III, comentario a A 9, pássim.

Capítulo noveno

La polivalencia estructural de los Principios, la división categorial de la realidad y el doble procedimiento del método dialéctico que conduce a los Principios

I. El triple valor ontológico, gnoseológico y axiológico de los Principios

Llegados a este punto, disponemos ya de todos los elementos necesarios para poder comprender cómo estas complejas doctrinas protológicas fueron incluidas globalmente en el ciclo de las lecciones que Platón impartía en la Academia, y que desde un punto de vista programático llevaban por título *Acerca del Bien* (περὶ τἀγαθοῦ). El Uno, Principio supremo en el sentido metafísico preciso que le da Platón (como ya hemos dicho antes, y como tendremos ocasión de reafirmar y precisar muchas veces), del mismo modo que es (1) fundamento del *ser* y (2) de la *verdad*, también lo es (3) del *bien* (es la esencia misma del bien).

Veamos de forma resumida cuáles son las razones de este triple valor del Uno.

(1) El Uno, al actuar sobre lo múltiple ilimitado, lo *de-termina*, lo *de-limita*, lo *ordena* y, por tanto, lo *unifica, produciendo así los entes (el ser) a varios niveles*, como ya hemos comprobado puntualmente antes.

(2) Pero lo que es de-limitado, de-terminado y ordenado *es estructuralmente cognoscible. Por tanto, unidad, límite y orden son el fundamento de la cognoscibilidad de las cosas*. La verdad y la cognoscibilidad (el valor cognoscitivo de las cosas) dependen, pues, absolutamente de los primeros Principios.

(3) Ahora bien, al actuar de este modo sobre lo múltiple, el Uno *produce orden y estabilidad* y, por tanto, *produce también valor*. En efecto, lo que es ordenado, armonioso y estable, *también es bueno y bello. El Bien es, pues, el orden producido por el*

Uno. De este modo se explica perfectamente el valor axiológico de la doctrina de los Principios. La virtud, en consecuencia, se incluye exactamente desde esta perspectiva como *ordenamiento de lo que tiende al exceso o defecto y, por tanto, como unidad-en-la-multiplicidad*, análogamente a lo que se produce en todos los otros grados y ámbitos del ser.

Podemos concluir que, con esta concepción de los Principios, «Platón se revela como el precursor de la doctrina de los *trascendentales (ens, unum, bonum, verum convertuntur; omne ens est bonum*). Pero la basa en una concepción unitaria del ser, que tiene las raíces en su teoría de los Principios. El concepto fundamental que actúa de mediador entre los distintos aspectos es el de *límite*».[1]

Además, partiendo de toda una serie de indicios precisos, se puede llegar a la definición de Unidad que formulaba Platón, como «medida», como «medida exactísima» de la multiplicidad,[2] y por tanto, en general, como «medida suprema de todas las cosas».

Dicha medida se explica, en efecto, en las tres dimensiones del siguiente modo:

(1) en la dimensión ontológica es «medida» en el sentido de *límite y principio delimitante*;

(2) en la dimensión gnoseológica es «medida» en el sentido de que el conocimiento se basa en la unidad de medida, que se refiere estructuralmente a las cosas *delimitadas* y, por tanto, medidas;

(3) en la dimensión axiológica constituye estructuralmente la *norma*, como «medida» de la multiplicidad de-limitada por esta.

Escribe Krämer: «La unidad en su relación con el mundo es suprema medida de ser, de bondad (*areté*) y de verdad, y por esto, precisamente como medida, está referida al mundo. El

1. KRÄMER, *Platone...*, p. 171.

2. Cf. KRÄMER, *Platone...*, p. 172 y nota 46. Acerca de este problema véase especialmente el trabajo de KRÄMER: «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C», *Philologus*, 110 (1966), pp. 35-70, publicado de nuevo en la obra ya citada editada por WIPPERN: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, pp. 394-448. Este texto, aumentado y puesto al día, constituye ahora el volumen: H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di* Repubblica *VII 534 B 3- D 2*, traducción de E. PEROLI, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1989. Véase en especial la Introducción, pp. 19 ss.

concepto de la unidad como medida expresa, pues, la correlación entre Principio primero y ser. Y en cuanto actúa de intermediario entre el uno y el otro, encierra en sí la concepción ontológica básica de Platón».[3]

Se trata de una de las más notables aportaciones de Krämer a la comprensión del *alcance teórico realmente notable de la teoría de los Principios*.[4] En función de esta interpretación se unifican perfectamente las grandes líneas seguidas por Platón en sus escritos: (1) la *metafísica*, (2) la *gnoseológica* y (3) la *ético-política* (y, en nuestra opinión, también la religiosa: de hecho, asimilarse a Dios y a lo divino es exactamente lo mismo que asimilarse al Uno o, mejor aún, asimilarse a la Inteligencia suprema que en todos los sentidos aporta unidad a la multiplicidad y, por tanto, realizar precisamente esto en la vida privada y en la vida pública, como veremos más adelante).

Acabemos el examen de este punto con la lectura de los testimonios más significativos, que ilustran a la perfección los valores axiológicos, gnoseológicos y ontológicos de los Principios, y especialmente del Uno.

> *Y <Platón> atribuyó, en fin, la causa del Bien y del Mal, respectivamente, a uno y otro de estos principios*, al igual que, como decíamos, pretendieron hacer ciertos filósofos anteriores como Empédocles y Anaxágoras.[5]

> Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el *uno-en-sí es el bien-en-sí*, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo en ser Uno.[6]

> Es preciso, pues, representar el bien-en-sí de manera opuesta a como ahora lo representan. Ahora parten de cosas que no todos admiten que son bienes, para demostrar, a partir de éstos, aquellos que todos admiten que son bienes: *precisamente a partir de los nú-*

---

3. KRÄMER, *Platone...*, p. 173.
4. De KRÄMER, véase también *Arete...*, *passim*.
5. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 988 a 14-17 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III 9); véase el texto griego reproducido en el capítulo séptimo, nota 13, p. 220.
6. ARISTÓTELES, *Metafísica*, N 4, 1091 b 13-15 (GAISER, *Test. Plat.*, 51 = KRÄMER, *Platone...*, III 24); véase el texto griego reproducido en el capítulo séptimo, nota 14, p. 220.

meros <demuestran> que la justicia y la salud son un bien: en efecto, éstas son formas de orden y números; están realmente convencidos de que el bien se encuentra en los números y en las unidades, debido a que el uno es el bien en sí. En cambio, se debe partir de aquellos que todos admiten que son bienes, como por ejemplo la salud, la fuerza, la templanza, para demostrar que lo bello (o el bien) se encuentra aún más en las realidades inmóviles. En efecto, todos estos bienes reconocidos por todos son *orden y estabilidad*: y si es así, las realidades inmóviles son bienes con más razón, porque el orden y la estabilidad pertenecen aún en mayor grado a estas realidades.

También es una demostración engañosa decir que *el uno en sí es el bien*, porque los números aspiran <al uno>: en efecto, no dicen claramente que los números tengan una aspiración, sino que lo afirman de forma excesivamente general; ¿y cómo puede admitirse que exista deseo en cosas en las que no hay vida?[7]

Es fácil demostrar que nosotros somos capaces de aprender las ciencias que se refieren a las cosas justas y convenientes, y además las que se refieren a la naturaleza y a la restante verdad.

De hecho, siempre son más cognoscibles las cosas anteriores respecto a las posteriores y también las que son por naturaleza mejores respecto a las que son peores. En efecto, *la ciencia es más bien ciencia de las cosas determinadas y ordenadas que de las que son contrarias a éstas*, y además es más bien ciencia de las causas que de las consecuencias. Pero las *cosas buenas están más definidas y ordenadas que las malas*, del mismo modo que un hombre virtuoso es más definido y ordenado que el vicioso; en realidad es necesario que entre estas cosas exista la misma diferencia. *Y son en mayor grado causas las cosas anteriores respecto a las posteriores: si se eliminan aquéllas, se eliminan también las cosas que de*

7. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, I 8, 1218 a 15-28 (KRÄMER, *Platone...*, III 25): ἀνάπαλιν δὲ καὶ δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι τὸ ἀγαθὸν αὐτό. νῦν μὲν γὰρ ἐκ τῶν ἀνομολογουμένων ἔχειν τὸ ἀγαθόν, ἐξ ἐκείνων τὰ ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν, **ἐξ ἀριθμῶν, ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθόν· τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθόν.** δεῖ δ' ἐκ τῶν ὁμολογουμένων, οἷον ὑγιείας ἰσχύος σωφροσύνης, ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν. πάντα γὰρ τάδε **τάξις καὶ ἡρεμία**· εἰ ἄρα, ἐκεῖνα μᾶλλον· ἐκείνοις γὰρ ὑπάρχει ταῦτα μᾶλλον. — παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις **ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν**, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερῶς, ἀλλὰ λίαν ἁπλῶς τοῦτο φασί, καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἄν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει;

ellas tienen el propio ser, y si se eliminan los números se eliminan las líneas, si se eliminan las líneas se eliminan las superficies y los sólidos, y si se eliminan las letras se eliminan las llamadas sílabas.[8]

En la *República* hallaremos las confirmaciones más extensas de todo esto, al menos en la medida en que Platón consideró que podía «escribirlas».

II. La división categorial de la realidad y las metaideas o ideas generalísimas

De los dos Principios supremos derivan, pues, los Números ideales, así como las Ideas que tienen estructura numérica en el sentido que antes hemos precisado, y, por consiguiente, todas las cosas. Esto se desprende claramente de las teorías que hasta ahora hemos explicado.

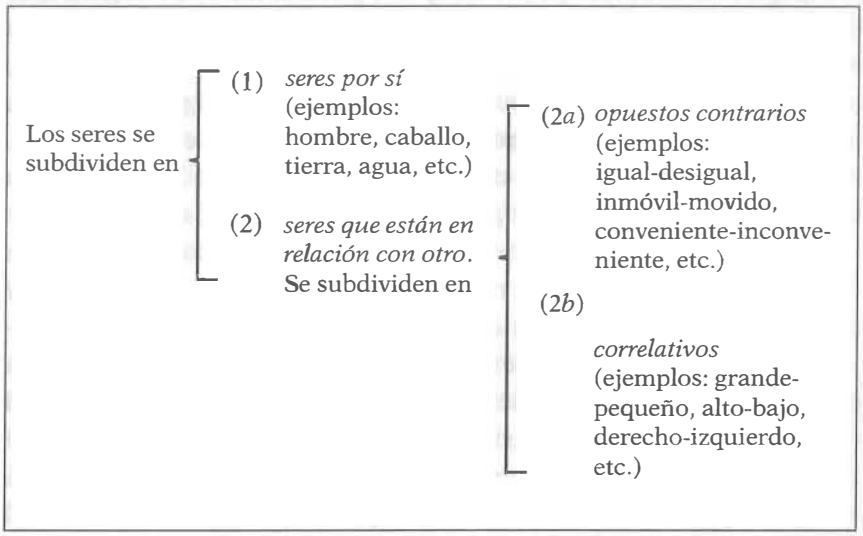
Sin embargo, Platón no se limitó a esta deducción y, como confirmación, esto es, como argumentación de refuerzo, presentó además un esquema general de división categórica de toda la realidad *con objeto de demostrar que todos los seres se pueden referir efectivamente a los dos Principios, puesto que derivan de su mezcla*. Se trata de una argumentación de extraordinaria importancia teórica e histórica porque, además de clarificar las líneas de fondo de las «Doctrinas no escritas», se encuentra también en la base de la doctrina de las categorías de Aristóteles (que obtiene de ella su inspiración última, aunque la orienta en una dirección diferente).

Esta división categorial está atestiguada por fuentes dignas de crédito y está bastante extendida, además de aparecer con bastante claridad en los propios diálogos. En el siglo XX fue

8. Jámblico, *Protréptico*, 6, p. 37, 26 ss. Pistelli (Gaiser, *Test. Plat.*, 34 = Krämer, *Platone...*, III 26): ὅτι μὲν οὖν τὰς περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων, ἔτι δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας ἐπιστήμας δυνατοὶ λαβεῖν ἐσμεν, ῥᾴδιον ἐπιδεῖξαι. ἀεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων. τῶν γὰρ ὡρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλόν ἐστιν ἢ τῶν ἐναντίων, ἔτι δὲ τῶν αἰτίων ἢ τῶν ἀποβαινόντων. ἔστι δ' ὡρισμένα καὶ τεταγμένα τάγαθὰ τῶν κακῶν μᾶλλον, ὥσπερ ἄνθρωπος ἐπιεικὴς ἀνθρώπου φαύλου· τὴν αὐτὴν γὰρ ἔχειν ἀναγκαῖον αὐτὰ πρὸς ἄλληλα διαφοράν. αἴτιά τε μᾶλλον τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων· ἐκείνων γὰρ ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνων ἔχοντα, μήκη μὲν ἀριθμῶν, ἐπίπεδα δὲ μηκῶν, στερεὰ δὲ ἐπιπέδων, στοιχείων δὲ αἱ ὀνομαζόμεναι συλλαβαί.

Paul Wilpert el estudioso que supo llamar de nuevo la atención de los investigadores sobre esta doctrina, mientras que la Escuela platónica de Tubinga le ha proporcionado el trasfondo filosófico correcto y la adecuada ubicación metafísica.[9]

Veamos un esquema que ilustra esta división categorial:



A primera vista puede sorprender la distinción entre (2*a*) contrarios y (2*b*) correlativos, puesto que ambos son seres-en-relación-con-otro. Pero los primeros se distinguen claramente de los segundos: en efecto, *los contrarios* no pueden existir a la vez, y la desaparición de uno coincide con la aparición del otro (piénsese, por ejemplo, en la vida y la muerte, en lo móvil y lo inmóvil); en cambio, los *correlativos* se caracterizan porque coexisten y desaparecen a la vez (no hay alto si no existe bajo, no hay izquierdo sin derecho, y así sucesivamente). Además, los primeros *no admiten un término medio* (no hay un intermedio entre vivo y muerto, entre móvil e inmóvil); los segundos, por el contrario, lo admiten (entre grande y pequeño existe el intermedio *igual*, entre más y menos existe el intermedio *suficiente*, entre agudo y grave existe el intermedio *armónico*).

9. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften...*, en especial pp. 172-202; KRÄMER, *Arete...*, pp. 282-379; 438-442; IDEM, *Platone...*, pp. 159 s.; GAISER, *Platons...*, pp. 24 s.; 73-88; 177 s.; IDEM, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, en AA.VV., *Idee und Zahl...*, pp. 31-84, en especial pp. 63 ss.

Veamos el texto más significativo:

Por oposición existen *todas aquellas cosas que se piensan por la oposición* de una respecto de la otra, como por ejemplo bueno y malo, justo e injusto, útil e inútil, santo y no santo, piadoso e impío, en movimiento o en reposo, y todas las otras cosas como éstas. *En relación* con algo están aquellas cosas que se piensan según su relación con otro, como derecho e izquierdo, alto y bajo, doble y mitad: en efecto, lo derecho se piensa según la relación con lo izquierdo y lo izquierdo según la relación con lo derecho, lo bajo según la relación con lo alto, y lo alto según la relación con lo bajo. Y lo mismo vale para todos los otros casos.

Dicen que las cosas que se piensan según la oposición difieren de las que se piensan en relación con alguna cosa. *En efecto, en el caso de los contrarios, la desaparición de uno coincide con la aparición del otro*, como por ejemplo en los casos de la salud y de la enfermedad, del movimiento y del reposo: la aparición de la salud coincide con la desaparición de la enfermedad, la llegada del movimiento coincide con la desaparición del reposo y la llegada del reposo coincide con la desaparición del movimiento. El mismo razonamiento vale para el dolor y la ausencia de dolor, el bien y el mal y, en general, para todas las cosas que tienen una naturaleza contraria. *Las cosas que están en relación con otra tienen la característica de existir a la vez y de ser suprimidas a la vez*, nada es derecho si no existe también lo izquierdo, y nada es doble, si no existe también el medio, del que el doble es doble.

Además, *entre los opuestos no se puede pensar en general que exista un medio*, como ocurre justamente entre salud y enfermedad, vida y muerte, movimiento y reposo: en efecto, entre salud y enfermedad no hay nada, y tampoco hay nada entre estar vivo y estar muerto y entre moverse y estar en reposo. *En cambio, en el caso de las cosas que están en relación con algo existe un término medio: si cogemos lo grande y lo pequeño como ejemplo de cosas que están en relación con algo, en medio estará lo igual, e igualmente también entre más y menos estará lo suficiente y entre lo agudo y lo grave estará en medio lo armónico.*[10]

10. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, X 264-268 (GAISER, *Test. Plat.*, 32 = KRÄMER, *Platone...*, III 12): **κατ' ἐναντίωσιν δὲ ὑπάρχειν ὅσα ἐξ ἐναντιώσεως ἑτέρου πρὸς ἕτερον** θεωρεῖται, οἷον ἀγαθὸν καὶ κακόν, δίκαιον ἄδικον, συμφέρον ἀσύμφορον, ὅσιον ἀνόσιον, εὐσεβὲς ἀσεβές, κινούμενον ἠρεμοῦν, τὰ ἄλλα ὅσα τούτοις ἐμφερῆ. **πρός τι δὲ τυγχάνειν** τὰ κατὰ τὴν ὡς

No hace falta insistir, como hemos hecho ya en el caso de los números, en que esta distinción categorial y, por tanto, estas categorías no son meras distinciones lógicas y abstractas, sino *explicitaciones de la estructura misma del ser*. Wilpert, refiriéndose sobre todo al primer grupo de categorías, subrayaba acertadamente que se trata de *seres de por sí*, y que nos hallamos pues ante el típico «paralelismo entre pensar y ser» [11] y, por consiguiente, ante la correspondencia estructural entre lo lógico-gnoseológico y lo ontológico. Y obviamente esto también es válido en el caso de los opuestos correlativos, tanto en general como en particular. De modo que estamos ante esas Ideas generalísimas que Krämer propone llamar Metaideas, en el sentido que veremos más adelante.

III. La dependencia estructural de esta triple distinción categorial respecto de los primeros Principios

El objetivo de esta tripartición categorial era reducir o, mejor aún, *llevar de nuevo todas las cosas sin excepción, mediante sucesivos grados de simplificación, hasta los Principios, que son las realidades fundamentales simples y absolutas y Principios de todas las cosas.*[12]

πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα, οἷον δεξιὸν ἀριστερόν, ἄνω κάτω, διπλάσιον ἥμισυ· τό τε γὰρ δεξιὸν νοεῖται κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ ἀριστερὸν σχέσιν καὶ τὸ ἀριστερὸν κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ δεξιόν, τό τε κάτω κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ κάτω· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τὸ παραπλήσιον.

διαφέρειν δέ φασι τὰ κατὰ ἐναντίωσιν νοούμενα τῶν πρός τι. ἐπὶ μὲν **γὰρ τῶν ἐναντίων ἡ τοῦ ἑτέρου φθορὰ γένεσίς ἐστι τοῦ ἑτέρου**, οἷον ἐπὶ ὑγιείας καὶ νόσου κινήσεώς τε καὶ ἠρεμίας· νόσου τε γὰρ γένεσις ἄρσις ἐστὶν ὑγιείας, ὑγιείας τε γένεσις ἄρσις ἐστὶ νόσου, καὶ κινήσεως μὲν ὑπόστασις φθορὰ στάσεως, γένεσις δὲ στάσεως ἄρσις κινήσεως. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ λύπης καὶ ἀλυπίας ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ καὶ κοινῶς τῶν ἐναντίαν φύσιν ἐχόντων. **τὰ δὲ πρός τι συνύπαρξίν τε καὶ συναναίρεσιν ἀλλήλων περιεῖχεν**· οὐδὲν γὰρ δεξιόν ἐστιν, ἐὰν μὴ καὶ ἀριστερὸν ὑπάρχῃ, οὐδὲ διπλάσιον, ἐὰν μὴ καὶ τὸ ἥμισυ προϋποκέηται οὗ διπλάσιόν ἐστιν.

πρὸς τούτοις ἐπὶ μὲν τῶν ἐναντίων ὡς ἐπίπαν οὐδὲν θεωρεῖται μέσον, καθάπερ εὐθέως ἐπὶ ὑγιείας καὶ νόσου ζωῆς τε καὶ θανάτου κινήσεώς τε καὶ μονῆς· μεταξὺ γὰρ τοῦ ὑγιαίνειν καὶ νοσεῖν οὐδέν ἐστι, καὶ μεταξὺ τοῦ ζῆν καὶ τεθνάναι καὶ ἔτι τοῦ κινεῖσθαι καὶ μένειν. **ἐπὶ δὲ τῶν πρός τί πως ἐχόντων ἔστι <τι> μέσον· τοῦ γὰρ μείζονος, εἰ τύχοι, καὶ τοῦ μικροτέρου τῶν πρός τί πως καθεστώτων μεταξὺ γένοιτ' ἂν τὸ ἴσον, ὡσαύτως δὲ καὶ τοῦ πλείονος καὶ ἥττονος τὸ ἱκανόν, ὀξέος τε καὶ βαρέος τὸ σύμφωνον.**

11. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften...*, p. 184.

12. Además del pasaje reproducido véanse también: Simplicio, *In*

El procedimiento de esta distinción categorial de los seres se basa en un esquema de relaciones, típico del mundo ideal, que va de las especies a los géneros, es decir, *hacia lo más universal*.

Veamos cómo se lleva a cabo concretamente esta división categorial.

(1) Los «seres por sí» (o sustanciales) se incluyen en el género de la Unidad. En realidad, los seres en sí o sustanciales son seres perfectamente *diferenciados, definidos y determinados*, y ya sabemos que una cosa es diferenciada, definida y determinada precisamente en la medida en que es *una* (es decir, por la acción preeminente del Uno).

Como señala también justamente Wilpert, *la esencia de los «seres por sí», esto es, la sustancialidad, es la unidad*: «la unidad de la multiplicidad explica la esencia del ser sustancial. La sustancia es sustancia sólo en su condición de *una*».[13]

(2*a*) Los seres que están entre sí en relación de «oposición de contrariedad», es decir, los contrarios, se incluyen en los géneros de lo «igual» y de lo «desigual» (distinto). El primero de los miembros de esta serie no está sometido al «más y menos», mientras que el segundo está sometido. Por ejemplo, mientras que lo que es inmóvil no puede ser *más o menos* inmóvil, e igualmente lo conveniente no puede ser *más o menos* conveniente, lo que está en movimiento puede estar *más o menos en movimiento*, del mismo modo que lo que es inconveniente puede ser *más o menos inconveniente*.

Ahora bien, desde estos géneros es fácil remontarse después a los Principios. Lo «igual» se remite al Uno, debido a que el Uno representa *lo igual a sí mismo* de manera primaria. Lo «desigual», en cambio, puesto que implica el más y el menos, implica el exceso y el defecto y, por tanto, se puede remitir al principio de la Dualidad indefinida.

(2*b*) Los seres que constituyen parejas de «correlativos» implican una referencia al «exceso y defecto», al ser su relación recíproca *no definida* estructuralmente, puesto que cada término puede crecer o decrecer, y convertirse por tanto en «más o menos». Por ejemplo, en la pareja «grande y pequeño» el primer tér-

Arist. Phys..., pp. 247, 30-248, 15 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone...*, III 13), y los pasajes sacados de *Divisiones Aristoteleae*, en GAISER, *Test. Plat.*, 43, 44 a y 44 b = KRÄMER, *Platone...*, III 27-31.

13. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften...*, p. 188.

mino puede ser «más o menos» de como es en un determinado momento, y lo mismo ocurre con el segundo. Lo mismo vale para «alto y bajo» y para los otros correlativos. En efecto, este tipo de relación se basa en la *indeterminación* de ambos términos. Estos seres se incluyen en el género del «exceso y del defecto». Y el «exceso y el defecto» se remite al principio de la Dualidad indefinida.

No hace falta subrayar, después de esas aclaraciones, que la reducción a los Principios antes precisada *no implica que algunos entes dependan solamente del primer Principio y que otros dependan solamente del segundo, porque todo lo que es posterior a los Principios implica mezcla y síntesis de ambos*.

La reducción a los Principios implica más bien que en algunos entes *predomina la acción del primer principio* (es decir, del Uno), mientras que en otros entes *predomina la acción del segundo* (es decir, de la Dualidad indeterminada).

En cualquier caso, la unidad sigue siendo el constituyente ontológico fundamental, *incluso en su diferente grado de predominio* sobre el principio opuesto.

Veamos el siguiente texto, que ofrece un notable interés:

> Ahora bien, por encima de los tres géneros –de las cosas que existen por sí, de las cosas que están en relación de contrariedad y de las que están en relación con otra cosa– *hay que situar necesariamente otro género posterior*, y éste tiene que existir en primer lugar, porque todo género tiene que existir antes que las especies que están subordinadas a él. *En efecto, si se suprime el género, se suprimen también junto con él todas las especies, mientras que, si se suprime la especie, no se elimina también el género,* ya que la especie depende del género y no viceversa.
>
> Y así los Pitagóricos pusieron como un género de las cosas que son pensadas por sí, e incluso como superior, el *uno*. Y en cuanto éste es por sí, así también cada una de las cosas que son según diferencia es una y es pensada por sí. *De las cosas que son según oposición* dijeron que *es principio y que desempeña el papel de género lo igual y lo desigual*: en éstos se puede distinguir la naturaleza de todos los opuestos, por ejemplo la naturaleza de mantenerse quieto en la igualdad *(en efecto, el mantenerse quieto no admite en sí el más ni el menos)* y la naturaleza del movimiento, en cambio, en la desigualdad *(en realidad, el movimiento acepta en sí el más y el menos)*. Y así lo que es según naturaleza en la igualdad (para ellos este era un vértice que no podía ser superado), y en cambio lo que es contra natura-

leza en la desigualdad (ésta acepta en sí el más y el menos). El mismo discurso es válido también para la salud y para la enfermedad, para lo recto y lo curvo. En cambio, *las cosas que están en relación con alguna cosa se incluyen en el género del exceso y del defecto*. En efecto, grande y mayor, mucho y más, alto y más alto se piensan según el exceso; pequeño y más pequeño, poco y menos, bajo y más bajo se piensan según el defecto. Pero puesto que las cosas que son por sí, las que son por contrariedad y las que son por relación con alguna cosa, que son géneros, han sido consideradas por estos filósofos subordinadas a otros géneros, y concretamente al uno, a la igualdad y desigualdad, al exceso y al defecto, debemos considerar si estos géneros también admiten una posterior reducción a otro. Y en efecto, *la igualdad puede ser incluida en el uno (de hecho, el uno es igual a sí mismo de manera primaria), mientras que la desigualdad se puede ver en el exceso y en el defecto*: desiguales son aquellas cosas de las que una excede y la otra es excedida. *Pero también el exceso y el defecto, a su vez, resultan ordenados según la relación de la dualidad indeterminada*, de modo que el primer defecto y el exceso está en el dos, esto es, en el excedente y en el excedido.[14]

14. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, X 269-275 (GAISER, *Test. Plat.*, 32 = KRÄMER, *Platone...*, III 12): **ἀλλὰ γὰρ τῶν τριῶν ὄντων γενῶν, τῶν τε καθ' ἑαυτὰ ὑφεστώτων καὶ τῶν κατ' ἐναντιότητα καὶ ἔτι τῶν πρός τι νοουμένων, ὀφείλει κατ' ἀνάγκην καὶ τούτων αὐτῶν ἐπάνω τι γένος** τετάχθαι, καὶ πρῶτον ὑπάρχειν διὰ τὸ καὶ πᾶν γένος προϋπάρχειν τῶν ὑφ' αὑτὸ τεταγμένων εἰδῶν. **ἀναιρουμένου γοῦν αὐτοῦ πάντα τὰ εἴδη συναναιρεῖται, τοῦ δὲ εἴδους ἀναιρεθέντος οὐκέτ' ἀνασκευάζεται τὸ γένος**· ἤρτηται γὰρ ἐξ ἐκείνου τοῦτο, καὶ οὐκ ἀνάπαλιν.

καὶ δὴ τῶν μὲν καθ' αὑτὰ νοουμένων γένος ὑπεστήσαντο Πυθαγορικῶν παῖδες, ὡς ἐπαναβεβηκός, **τὸ ἕν**· καθὰ γὰρ τοῦτο καθ' αὑτὸ ἔστιν, οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν κατὰ διαφορὰν ἕν τέ ἐστι καὶ καθ' ἑαυτὸ θεωρεῖται. **τῶν δὲ κατ' ἐναντίωσιν ἔλεξαν ἄρχειν, γένους τάξιν ἐπέχον, τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον**· ἐν τούτοις γὰρ ἡ πάντων τῶν ἐναντιουμένων θεωρεῖται φύσις, οἷον μονῆς μὲν ἐν ἰσότητι (**οὐ γὰρ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧσσον**), **κινήσεως δὲ ἐν ἀνισότητι (ἐπιδέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧσσον)**. ὡσαύτως δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἐν ἰσότητι (ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος), τὸ δὲ παρὰ φύσιν ἐν ἀνισότητι (ἐπεδέχετο γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ ἧσσον). ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ ὑγιείας καὶ νόσου εὐθύτητός τε καὶ στρεβλότητος. **τὰ μέντοι γε πρός τι ὑφέστηκε γένει τῇ τε ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει**· μέγα μὲν γὰρ καὶ μεῖζον πολύ τε καὶ πλεῖον ὑψηλόν τε καὶ ὑψηλότερον καθ' ὑπεροχὴν νοεῖται, μικρὸν δὲ καὶ μικρότερον ὀλίγον τε καὶ ὀλιγώτερον ταπεινόν τε καὶ ταπεινότερον κατ' ἔλλειψιν. ἀλλ' ἐπεὶ τὰ καθ' αὑτὰ καὶ τὰ κατ' ἐναντίωσιν καὶ τὰ πρός τι, γένη ὄντα, εὕρηται ἄλλοις γένεσιν ὑποτατόμενα, καθάπερ τῷ τε ἑνὶ καὶ τῇ ἰσότητι καὶ ἀνισότητι ὑπεροχῇ τε καὶ ἐλλείψει, σκοπῶμεν, εἰ καὶ ταῦτα τὰ γένη δύναται ἐπ' ἄλλα λαμβάνειν τὴν ἀναπομπήν. οὐκοῦν ἡ μὲν

IV. La «división de los contrarios» como parte de la división platónica categorial de todos los seres

En esta problemática se sitúa la «división de los contrarios», es decir, la deterrminación y división sistemática de las supremas parejas de contrarios, que evidentemente es una aclaración del primer párrafo del segundo punto (*2a*) del esquema que hemos explicado antes. Dada su universalidad y generalidad, las Ideas que se incluyen en estas parejas supremas de contrarios pueden ser calificadas de Metaideas. Veamos, por ejemplo, cuatro de las parejas más significativas: Identidad-Diferencia; Semejanza-Desigualdad; Reposo-Movimiento; Par-Impar.

Esas parejas de contrarios atrajeron la atención de Aristóteles, que les dedicó una obra (desgraciadamente perdida), que llevaba por título *La división de los contrarios*, en la que reproducía un material procedente de las lecciones de Platón *Acerca del Bien*.

Esta distinción de Ideas generalísimas se hizo también, como es evidente, con la misma finalidad de la división categorial, puesto que constituía una parte específica y detallada de ella. Es decir, Platón pretendía reducir las Ideas generales que constituían los contrarios a los dos Principios supremos.[15]

La función de estas ideas debía ser de carácter «regulador» y probablemente análogo a la función de los números ideales.[16]

Repitamos una vez más el concepto fundamental de que *cada miembro de las parejas de contrarios es ya el resultado sintético de ambos Principios*, aunque en la primera Idea que constituye las parejas de contrarios predomina el Principio de la Unidad y en la segunda Idea el de la Multiplicidad, esto es, el Principio de la Díada. La *Identidad*, por ejemplo, no es el Uno, sino su primera especificación (es una primera *determinación de lo indeterminado* en la que prevalece la unidad). Igualmente, la *Diferencia* no es lo puro indeterminado, sino que es una pri-

ἰσότης τῷ ἑνὶ ὑπάγεται (τὸ γαὺ ἓν πρώτως αὐτὸ ἑαυτῷ ἐστιν ἴσον), **ἡ δὲ ἀνισότης ἐν ὑπεροχῇ τε καὶ ἐλλείψει βλέπεται**· ἄνισα γάρ ἐστιν ὧν τὸ μὲν ὑπερέχει τὸ δὲ ὑπερέχεται. ἀλλὰ καὶ ἡ **ὑπεροχὴ καὶ ἡ ἔλλειψις κατὰ τὸν τῆς ἀορίστου δυάδος λόγον** τέτακται, ἐπειδήπερ ἡ πρώτη ὑπεροχὴ καὶ ἡ ἔλλειψις ἐν δυσίν ἐστι, τῷ τε ὑπερέχοντι καὶ τῷ ὑπερεχομένῳ.

15. Véanse los documentos reproducidos en Gaiser, *Test. Plat.*, 39 A-42 B = Krämer, *Platone...*, III 14-21.

16. Cf. pp. 231 ss.

mera determinación de lo indeterminado (en la que no prevalece el Uno sino lo indeterminado), y así sucesivamente.

V. Duplicidad del proceso dialéctico: procedimiento «simplificador» y «generalizador»

El lector habrá observado ya sin duda que en el procedimiento que conduce a la identificación de las Ideas con los *logoi* numéricos, y de éstos a los Principios supremos, se utiliza un tipo de método destinado a *descubrir los constituyentes más simples y más elementales y destinado, por tanto, a distinguir los «elementos» primeros*.

En cambio, en el procedimiento que caracteriza la división categorial, predomina un método que tiende hacia géneros cada vez más universales, hasta llegar a los géneros generalísimos.

También sobre este punto nos parecen bien fundamentadas y muy enriquecedoras las observaciones de Krämer, que resume con mucha claridad en la siguiente página: «Se trata, sustancialmente, de dos formas diferentes de pensamiento, que por lo general se complementan mutuamente, pero que a veces se encuentran en oposición o más bien en competencia la una con la otra: *a*) la *simplificadora* basada en el modelo de la matemática, que reduce todas las cosas, mediante su descomposición en partes cada vez más pequeñas, a sus elementos últimos y más simples: esta forma de pensamiento afecta sobre todo a la reducción de la serie de los números y de las dimensiones; *b*) la *generalizadora*, de origen socrático, que va de lo particular a lo más general: esta forma de pensamiento se refiere a la esfera de los universales en sentido estricto y, sobre todo, a las Metaideas antes mencionadas de identidad, igualdad, semejanza y sus contrarios. Estos conceptos categoriales o conceptos de la reflexión, como los llamaríamos hoy en día, en el ámbito de los universales tienen una función reguladora semejante a la de los números ideales. Están, respecto a los Principios, en la misma relación en que las especies están respecto a los géneros, en cuanto que, por ejemplo, identidad y semejanza son especies de la unidad, diferencia y desemejanza son especies de la multiplicidad. La reducción categorial o *generalizadora*, a la que sólo las investigaciones más recientes (a partir de los estudios de P. Wilpert) han dedi-

cado la atención, en la doctrina no escrita desempeña una función tan importante como la *simplificadora*. Conviene pues tomar nota de que existe un *pluralismo metodológico* de Platón, a consecuencia del cual los Principios asumen el doble *status* de *elementos primeros* y también de *géneros generalísimos* (unidad significa, pues, *lo más simple* y también *lo más universal*). Evidentemente, Platón intentó captar mediante múltiples tentativas convergentes la totalidad del ser, en la medida de lo posible sin lagunas y de forma completa, y garantizar así la mayor universalidad posible a los Principios. (Dicho *pluralismo metodológico* se puede relacionar, aunque sea de forma lejana, con la pluralidad de perspectivas que presentan los diálogos)».[17]

Esta tesis, que puede sorprender y hasta chocar a algunos estudiosos, resulta en cambio muy útil para explicar, además del planteamiento general del método platónico, algunos desarrollos del pensamiento de la Academia, e incluso algunos puntos bastante controvertidos de la metafísica aristotélica.

Empecemos leyendo el pasaje del Estagirita, en el que plantea esta duplicidad de método en la Academia:

> ¿En qué sentido, pues, es principio lo uno? En cuanto indivisible, dicen. Pero indivisible es tanto *lo universal* como lo particular y el *elemento*, si bien lo son de distinta manera, en un caso según la noción, en otro caso según el tiempo. *¿De qué modo, entonces, es principio lo uno?* Pues, como se ha dicho, el ángulo recto parece ser anterior al agudo y éste a aquél, y uno y otro son algo uno. *Ellos, por su parte, hacen del uno un principio en ambos sentidos*. Sin embargo, es imposible, pues en un caso sería principio en tanto que *forma y entidad*, y en el otro caso en tanto que *parte y materia*. En efecto, cada unidad que forma parte de un número es, en cierto sentido, algo uno; en realidad, lo es *en potencia* (si es que el número es algo uno y no como un agregado, sino que cada número distinto se compone de unidades distintas, como dicen), pero cada una no es una unidad plenamente *actualizada*.[18]

---

17. KRÄMER, *Platone...*, pp. 161 s.

18. ARISTÓTELES, *Metafísica*, M 8, 1084 b 13-23: **πῶς οὖν ἀρχὴ τὸ ἕν; ὅτι οὐ διαιρετόν, φασίν· ἀλλ' ἀδιαίρετον καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ ἐπὶ μέρους καὶ τὸ στοιχεῖον. ἀλλὰ τρόπον ἄλλον, τὸ μὲν κατὰ λόγον τὸ δὲ κατὰ χρόνον. ποτέρως οὖν τὸ ἓν ἀρχή; ὥσπερ γὰρ εἴρηται, καὶ ἡ ὀρθὴ τῆς ὀξείας καὶ**

El texto es difícil, pero si se entiende bien, es clarificador.

Dejemos de lado las cuestiones relativas a las ampliaciones y desarrollos de ambos métodos, que en algunos académicos fueron motivo de conflicto, y veamos, en cambio, cómo el propio Aristóteles, pasando por alto estas críticas, los hizo suyos *precisamente para resolver el problema realmente central de su metafísica*.

En el libro E de la *Metafísica*, Aristóteles pretende demostrar la perfecta convergencia de la *ontología* y de la *teología*, que desde Jaeger en adelante los estudiosos han considerado un intento fallido de unificar las dos definiciones de la metafísica, que el paradigma hermenéutico histórico-genético consideraba estructuralmente irreconciliables.[19]

Pues bien, a la luz del nuevo paradigma hermenéutico las tesis de E1 resultan en cambio estructuralmente convergentes, al menos en buena parte, y en cualquier caso no interpretables en el sentido que pretendía Jaeger.

Veamos el pasaje en cuestión:

> Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso *universal*, o bien se ocupa de un *género determinado* y de *una sola naturaleza* (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una *naturaleza determinada, mientras que la matemática general es «común» a todas ellas). Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera*. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es.[20]

αὕτη ἐκείνης δοκεῖ προτέρα εἶναι, καὶ ἑκατέρα μία. **ἀμφοτέρως δὴ ποιοῦσι τὸ ἓν ἀρχήν.** ἔστι δὲ ἀδύνατον· τὸ μὲν γὰρ ὡς **εἶδος καὶ ἡ οὐσία τὸ δ' ὡς μέρος καὶ ὡς ὕλη.** ἔστι γάρ πως ἓν ἑκάτερον — τῇ μὲν ἀληθείᾳ δυνάμει (εἴ γε ὁ ἀριθμὸς ἕν τι καὶ μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ἕτερος ἐξ ἑτέρων μονάδων, ὥσπερ φασίν), ἐντελεχείᾳ δ' οὔ, ἔστι μονὰς ἑκατέρα.

19. Cf. JAEGER, *Aristotele...*, pp. 293 s.

20. ARISTÓTELES, *Metafísica*, E 1, 1026 a 23-32: **ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν** (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία **περί τινα φύσιν εἰσίν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή**). **εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία**

Jaeger (y con él muchos otros estudiosos) consideraba este pasaje como «una anotación sacada del contexto», es decir, como «un añadido posterior», hecho por el Estagirita para conciliar su «primera» concepción de la metafísica entendida como teología y de inspiración platónica, y su nueva concepción de la metafísica como teoría del ser en cuanto ser, completamente diferente de la primera, y propiamente aristotélica (es decir, ya no platónica). Pero la nota marginal no sólo no conseguiría eliminar la contradicción, sino que acentuaría incluso la diferencia entre ambas posturas de pensamiento, que son la base de las dos concepciones de la metafísica que se pretendería conciliar.[21]

En nuestra obra sobre *Aristóteles* [22] ya demostrábamos, manteniéndonos en los límites de la crítica interna al texto aristotélico, que, lejos de ser una «nota al margen», el pasaje del libro E que hemos leído *expresa una convicción fundamental de Aristóteles*, hasta el punto que se repite explícitamente también en el libro Γ.

> Y cuantas <clases de> entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Con que, entre éstas, habrá necesariamente una primera y una segunda. En efecto, «lo que es» y «lo uno» se dan inmediatamente divididos en géneros, y de ahí que las ciencias acompañen también <en su división> a éstos. Y es que el filósofo es como el denominado matemático, pues también la matemática tiene par-

ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

21. Veamos las palabras exactas de JAEGER (*loc. cit.* en la nota 19): «La nota al margen no elimina la contradicción, sino que la hace aún más evidente. En el intento de unificar las dos definiciones, que lleva a cabo con su anexo, Aristóteles entiende por ciencia universal la ciencia del objeto primero, que es principio en un sentido más comprensivo de lo que lo son las especies del ser que le siguen. Pero en Γ1 y al comienzo de E, universal significaba lo que en general no se refiere a un ser determinado, esto es, una sección particular del ser. Ahora bien, que los motores inmateriales, que dirigen el movimiento de las estrellas, no sean ni un ὄν τι ni una φύσις τις μία τοῦ ὄντος no es una tesis que pueda ser sostenida por Aristóteles, ni efectivamente él la sostiene. Cabría sospechar que la ἀπορία junto con la λύσις, que presenta de forma tan evidente el aspecto de la recapitulación sumaria, no fuera atribuible de modo alguno a Aristóteles, si no se hallara también en K 8 y no correspondiera al dato cierto de la contradicción que allí existe. Por ello, no nos queda más remedio que admitir que el filósofo no pudo resolver la aporía, y que en cualquier caso no se le presentó hasta haber fundido ambas redacciones».

22. REALE, *Il concetto...*, pp. 149 ss.; cf. también pp. 114-121.

tes, y en las matemáticas hay una ciencia que es primera y otra que es segunda y otras, a continuación, en serie.[23]

Pero puesto que hay *alguien por encima del físico* (la naturaleza, en efecto, constituye un género de lo que es), su investigación corresponderá al que investigue lo universal y la entidad primera. *La física es también cierto tipo de sabiduría, pero no primera*.[24]

La ciencia matemática (la matemática primera) es universal, porque tiene como objeto de investigación los números y sus «elementos» fundamentales, y éstos son fundamento y condición de todas las otras ciencias matemáticas, las cuales, a pesar de la diversidad de sus objetos, no pueden construirse si no es basándose en los números.

La «filosofía primera», es decir, la metafísica, es *universal* en el mismo sentido. Si no hubiera más sustancias que las sensibles, la física sería la primera de todas las ciencias, y como tal sería la más *universal*, puesto que los Principios investigados por ella serían los «principios de todo el ser», esto es, de toda la realidad. Si, en cambio, existe una sustancia inmóvil, eterna y trascendente, la ciencia que tiene como objeto de investigación esta sustancia será superior a las otras ciencias y será *primera*, porque investiga la *sustancia primera* (el Principio primero); y precisamente porque es *primera* será también *universal*, ya que el Principio de todas las cosas es un principio *universal*.[25]

Hemos presentado este ejemplo, igual que en el capítulo anterior hemos llamado la atención acerca de la estructura jerárquica de lo real que Aristóteles deduce de Platón, precisamente para subrayar la riqueza del nuevo paradigma hermenéutico de la Escuela de Tubinga no sólo para una nueva lectura de Platón, sino también para profundizar en la interpretación del propio

---

23. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ 2, 1004 a 2-9: **καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναί τινα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν. ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχον τὸ ὂν [καὶ τὸ ἕν]· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὥσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος. καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἔστιν ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν.**

24. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ 3, 1005 a 33 -1005 b 2: **ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις), τοῦ <περὶ τὸ> καθόλου καὶ [τοῦ] περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις· ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.**

25. Cf. REALE, *Il concetto...*, pp. 119 ss.

Aristóteles, precisamente en cuanto se refiere a los problemas más delicados. Como bien demuestran los pasajes que hemos reproducido, también el Estagirita trabaja utilizando ambos métodos, el *simplificador* (como demuestra su apelación a la matemática) y el *universalizador* (como demuestra su apelación a lo universal), considerándolos además convergentes (y precisamente en los dos sentidos del primer pasaje examinado contradice a los Platónicos). Y esto prueba perfectamente, incluso con elementos externos al texto de Aristóteles, lo que demostrábamos a comienzos de los años sesenta, limitándonos a elementos del propio texto de Aristóteles.

Pero también otros temas de la metafísica aristotélica tendrían otra interpretación si se examinaran desde la perspectiva del método *universalizante* y del *simplificador*, como por ejemplo la compleja cuestión de la sustancia, que el Estagirita trata tanto en sentido horizontal como vertical, en una intersección constante de los planos de ambos métodos.

Pero cuanto hemos dicho es ya más que suficiente para comprobar perfectamente la tesis que en este volumen estamos defendiendo y demostrando en sus fundamentos.

Capítulo décimo

Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la espiritualidad de los griegos

1. La idea como objeto de visión intelectiva es una creación y una característica fundamental de la genialidad griega

En primer lugar, para abordar el problema que nos disponemos a tratar, hay que tener presente que con la palabra «Idea» se traducen generalmente los términos griegos ἰδέα y εἶδος. Desgraciadamente, la traducción (que en este caso es una transliteración) no es la más afortunada, puesto que en el lenguaje moderno «idea» ha adoptado un significado que no tiene nada que ver con el platónico. La traducción exacta del término sería «forma», por las razones que comprenderemos perfectamente en las páginas siguientes. En efecto, en la actualidad entendemos por «idea» *un concepto, un pensamiento, una representación mental*; esto es, algo que relacionamos con el plano psicológico y mental; Platón, en cambio, entendía por «Idea» en cierto sentido algo que constituye *el objeto específico* del pensamiento, es decir, *aquello a lo que* se dirige el pensamiento de manera pura, aquello sin lo cual el pensamiento no sería pensamiento: en resumen, la Idea platónica no es en absoluto un puro ente de razón, sino que es un *ser*, es más, es aquel ser *que es absolutamente, el verdadero ser*, como ya hemos podido ver ampliamente y como documentaremos a continuación.

Hay que anotar además lo siguiente. Los términos ἰδέα y εἶδος derivan ambos de ἰδεῖν, que quiere decir «ver», y en la lengua griega anterior a Platón se utilizaban sobre todo para designar la *forma visible de las cosas*, es decir, la forma exterior y la figura que se capta con el ojo, por tanto, lo «visto» sensible. Posteriormente, *idea* y *eidos* pasaron a significar en sentido figurado la *forma interior*, esto es, *la naturaleza específica* de la cosa, *la esencia de la cosa*.

Este segundo uso, poco frecuente antes de Platón, pasa a ser el uso corriente en el lenguaje metafísico de nuestro filósofo.

Platón habla, pues, de *Idea* y de *Eidos* para indicar sobre todo esta *forma interior*, esta *estructura metafísica* o *esencia* de las cosas, de naturaleza puramente *inteligible*, y utiliza además como sinónimos los términos οὐσία, esto es, sustancia o esencia, y hasta φύσις, en el sentido de naturaleza de las cosas, realidad de las cosas.[1] Ahora bien, el problema que ahora debemos intentar comprender es precisamente éste: *cómo un término que originariamente significaba el objeto de la visión pudo pasar a significar la más alta forma metafísica del ser*. Entender perfectamente las razones que indujeron a Platón a la creación de la teoría de las Ideas significa precisamente entender ese nexo sintético con que el griego une estructuralmente «ver» - «forma» - «ser».

Intentemos comprender este vínculo sintético, específico griego.

Los estudiosos han destacado muchas veces que la civilización espiritual griega fue una civilización de la «visión» y, por tanto, de la «forma» que es el objeto de la visión, y que en muchos aspectos se opone, por ejemplo, a la civilización hebrea, cuya característica dominante fue, en cambio, «escuchar» y «oír» (escuchar la «voz» y la «palabra» de Dios y de los profetas).

Esta observación es exacta y tiene una enorme importancia de cara a la comprensión histórico-filosófica de la teoría platónica de las Ideas, ya que, en el ámbito filosófico, dicha teoría constituye en cierto sentido la expresión más significativa y más elevada de esa peculiaridad general griega.

Ya Demócrito había utilizado el término ἰδέα para designar el átomo, entendido como forma geométrica indivisible y concebido como invisible a los ojos físicos y captable sólo con la mente.[2]

1. Acerca del origen de los términos *Idea* y *Eidos* siguen siendo importantes las siguientes aportaciones: C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, Múnich 1910; A.E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford 1911; G.F. ELSE, «The Terminology of the Ideas», *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 48, Cambridge Mass. 1936; K. VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Nueva York 1938 (Darmstadt 1963). Se pueden hallar informaciones bibliográficas posteriores en las obras de CHERNISS, *Lustrum*, 1959, pp. 278-308; *Lustrum*, 1960, pp. 323-340; y de BRISSON, *Lustrum*, 1977, p. 290 (y las citas correspondientes); *Lustrum*, 1983, p. 298 (y las citas correspondientes).

2. Para el significado que el término adquiere en Demócrito sigue siendo fundamental la obra de V.E. ALFIERI: *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florencia 1953 (la obra ha sido reeditada por Congedo Editore, Galatina 1979).

Pero el átomo-idea de Demócrito es lo «lleno» diferenciado y determinado *cuantitativamente*; es visible, pero *solamente por el intelecto y no por los sentidos, y sin embargo es de carácter físico*. La «forma» de los Atomistas es, por tanto, materialidad pura puesto que, como hemos dicho, sólo está determinada y diferenciada cuantitativamente. De ahí que pueda decirse que antes «de la Idea platónica, que es *cualidad, inmaterialidad y finalidad*, está la idea de Demócrito, que es cantidad, materialidad y necesidad».[3]

Anaxágoras también se había movido en la misma dirección. Lo demuestra su aceptación de las semillas (homeomerías), que son infinitas en número. En efecto, este conjunto de homeomerías es un mundo «formado» en el que, como se ha destacado acertadamente, «está cristalizada y por así decir sublimada toda forma, puesto que las infinitas diferencias de lo real no solamente están justificadas en ellas en su innumerable variedad, sino que también resultan ser infinitamente más verdaderas de lo que parecen [...]».[4] En un célebre fragmento, Anaxágoras utiliza explícitamente el término ἰδέα al hablar de «semillas» que poseen «formas (ἰδέας), colores y gustos de toda clase».[5] Este «originario cualitativo» también puede captarse en su pureza *solamente con el pensamiento y no con los sentidos, pero no conduce fuera de la esfera de lo físico*. De modo que, una vez más, *permanecemos en la esfera de lo material*, como hemos visto también en el caso de los Atomistas.

El salto fundamental de Platón lo hizo posible la «segunda navegación»: las Formas o Ideas platónicas son *el originario cuantitativo inmaterial* y, por tanto, *son realidades de carácter no físico sino metafísico*.

Friedlaender escribe acertadamente: «Platón poseía [...] el ojo plástico del griego, *un ojo semejante a aquel con el que Policleto distinguió el canon [...]; y semejante también a aquel que el matemático dirigía a las formas geométricas puras*. Cabría pensar que Platón era consciente de este don, que entre todos los pensadores a él le tocó en suerte en mayor medida [...]».[6] La prueba de esta

3. ALFIERI, *Atomos Idea...*, p. 54 (p. 60², cursiva nuestra).
4. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967, p. 268.
5. ANAXÁGORAS, fragm. 4 DIELS-KRANZ. Véase lo que decimos a este respecto en nuestra *Storia...*, vol. I, pp. 163 ss.
6. P. FRIEDLAENDER, *Platon*, vol. I, Berlín 1928 (1964³), p. 13; traducción italiana de D. FAUCCI, La Nuova Italia, Florencia 1979, pp. 15 s. (cursiva nuestra).

conciencia está en el hecho de que *es precisamente Platón quien crea las expresiones «la vista de la mente», «la vista del alma», para indicar la capacidad del intelecto para pensar y captar la esencia.*[7]

La analogía es clara: las cosas que percibimos con los ojos del cuerpo son *formas físicas*: las cosas que captamos con «el ojo del alma» son, en cambio, *formas no físicas*: la vista de la inteligencia capta *formas inteligibles*, que son, precisamente, *puras esencias*. Las «Ideas» son pues esas eternas esencias del bien, de lo verdadero, de lo bello, de lo justo, etc., que el intelecto, cuando funciona al máximo de sus capacidades y se mueve en la pura dimensión de lo inteligible, consigue «fijar» y «guardar».

Esta analogía nos permite entender bien el problema del que estamos tratando. En efecto, para Platón existe una conexión metafísica entre *la visión* del ojo del alma y *aquello por cuya causa existe esta visión*. La *visión intelectiva implica como su razón de ser lo visto intelectivo, esto es, la idea. Por este motivo la Idea implica un radical vínculo sintético*, como decíamos antes, *o sea, precisamente una unidad estructural entre visión-visto-forma-ser. Por tanto, en la teoría de las Ideas Platón expresa realmente una de las supremas características esenciales de los griegos*.

Pero si es cierto que la teoría de las Ideas resulta ser una característica tan típica de la espiritualidad de los griegos a todos los niveles, ¿qué diremos de la teoría de los Principios? ¿Existe el riesgo de que comprometa este cuadro, o bien lo confirma e incluso lo completa estructuralmente?

Este es el problema que ahora debemos abordar e intentar resolver.

II. Raíces de la reducción de las ideas a números efectuada por Platón en el arte plástico de los griegos y en sus «cánones»

La protología platónica, que va más allá de la teoría de las Ideas, sobre todo en la forma concreta en que ha sido reconstruida en función del paradigma propuesto por la Escuela platónica de

7. Acerca de esta importante metáfora véanse: B. Schweitzer, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tubinga 1953, pp. 13 s.; C.J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, Múnich 1959, pp. 43 ss.; Friedlaender, *Platone*, I, pp. 16 ss. Las expresiones de Platón que hemos reproducido son: ἡ τῆς διανοίας ὄψις (*Banquete*, 219 A 2 s.) y ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις (*República*, 519 B 3).

Tubinga, para algunos estudiosos es algo extremadamente abstracto y hasta oscuro. En otras palabras, esa doctrina vendría a ser una versión pobre de la grandiosa teoría de las Ideas, que resultaría por sí misma bastante más interesante, bastante más hermosa y bastante más estimulante.

A nosotros nos parece, en cambio, que *la protología platónica tal como ha sido reconstruida en función del nuevo paradigma, resulta ser precisamente lo contrario (exactamente como la teoría de las Ideas, y hasta de forma más acentuada, al menos en ciertos aspectos), la expresión metafísica más genuina de las más ocultas y más profundas raíces del pensamiento y del sentimiento griego, tal como aparece en todas las manifestaciones espirituales, es decir, en el arte, en la religión y en las grandes reglas morales, además de en la filosofía*.

Como prueba de esta afirmación expondremos dos tipos de consideraciones, que se refieren precisamente a las dos tesis más criticadas de la protología, que en el contexto del paradigma tradicional constituyen dos importantes anomalías. El primer tipo de consideraciones atañe a *la reducción de las Ideas a Números*, mientras que el segundo tipo de consideraciones afectará, en cambio, precisamente a *los dos Principios supremos del Uno y de la Díada indefinida de grande-y-pequeño*.

Empecemos por el primer punto que, a primera vista, parece tan complicado. ¿Qué sentido tiene reducir las Ideas a Números? Si esta doctrina no es una invención de los discípulos, es decir, si no es un malentendido, ¿acaso no indica, desde el punto de vista de la espiritualidad equilibrada y espléndida de los griegos, una involución o hasta un peligroso vuelco especulativo de Platón?

La respuesta que desde el punto de vista filosófico y teórico hemos dado ya, se impone también de nuevo si examinamos la cuestión desde la perspectiva más general con que lo hacemos ahora: no sólo no marca una regresión respecto a la formulación de la teoría de las Ideas tal cual se lee en los diálogos, sino que es incluso *una consecuencia lógica y necesaria de la misma*. Friedlaender, para explicar la teoría de las Ideas de los diálogos y la dimensión «visual» que implica, dice (como ya hemos recordado) que «Platón poseía [...] *el ojo plástico del griego, un ojo semejante a aquel con el que Policleto distinguió el canon [...]; y semejante también a aquel que el matemático dirigía a las formas geométricas puras*».[8] Friedlaender (que apenas tomaba en consi-

8. Cf. nota 6 (cursiva nuestra).

deración las «Doctrinas no escritas» de Platón) no habría podido imaginar hasta qué punto esta afirmación suya supone un paso adelante, y hasta qué punto puede ayudar a la comprensión de la reducción de las Ideas a Números.

Veamos cuáles son nuestras convicciones.

Echemos una breve mirada a las artes plásticas y al «canon», que presentan una excelente analogía cultural y espiritual con la teoría de las Ideas-Números. La arquitectura, la escultura e incluso la cerámica se basaban en Grecia en un «canon» (correspondiente al *nomos*, esto es, a la ley que regulaba la música), que expresaba (contrariamente a las que están vigentes en el ámbito de otras civilizaciones) *una «regla de perfección» esencial, que los Griegos resumían en una proporción perfecta capaz de ser expresada exactamente con números. Así pues, la «forma (=Idea)», que cristaliza de distintas formas en las artes plásticas, los griegos la podían reducir a proporción numérica y a número*.

Veamos algunos ejemplos, que proceden de la *Storia dell'estetica* de W. Tatarkiewicz. Dice este autor a propósito de la arquitectura y concretamente del templo: «En el templo griego cada detalle se ajusta a proporciones estables. Si tomamos como módulo el radio de una columna, el templo de Teseo en Atenas tiene una fachada de seis columnas de 27 módulos: las seis columnas miden doce módulos, las tres naves centrales comprenden 3,2 módulos, las dos naves laterales 2,7 cada una, 27 en total. La relación entre una columna y la nave central es de 2 : 3,2, o bien de 5 : 8. El triglifo tiene la anchura de un módulo y la metopa es 1,6, de modo que su relación es de nuevo 5 : 8. Podemos encontrar las mismas cifras en muchos templos dóricos».[9] A este propósito, el estudioso aduce el siguiente pasaje de Vitrubio: «El módulo es la base de todos los cálculos. El diámetro de una columna tiene que equivaler a 2 módulos, la altura de la columna, incluido el capitel, a 14 módulos. La altura del capitel tiene que ser de 1 módulo, la an-

9. W. TATARKIEWICZ, *History of Aesthetics*. I: *Ancient Aesthetics*, La Haya-París-Varsovia 1970; trad. italiana de G. FUBINI, editadada por G. CAVAGLIÀ: *Storia dell'estetica*. Volumen primero: *L'estetica antica*, Einaudi, Turín 1979. Utilizaremos esta traducción, pero recordamos al lector que es indispensable remitirse a la edición en lengua inglesa para las referencias a los documentos y a las fuentes (en original griego con traducción). El pasaje citado se encuentra en la p. 51 de la edición en inglés.

chura de 2 módulos y 1/6 [...]. El arquitrabe junto con el friso y las gotas debe tener la altura de 1 módulo [...]. Sobre el arquitrabe se han de colocar los triglifos y las metopas; los triglifos han de tener una altura de medio módulo y una anchura de un módulo».[10] En definitiva, todos los elementos de la construcción arquitectónica «*estaban determinados numéricamente*».[11]

Exactamente lo mismo cabía decir de la escultura. «También el canon de la escultura –explica Tatarkiewicz– era numérico y dependía de una proporción fija. Como atestigua Galeno, la belleza nace "de la exacta proporción no de los elementos sino de las partes, de un dedo respecto del otro dedo, de todos los dedos respecto del carpo y del metacarpo, de estos respecto del antebrazo y, en resumen, de todas las partes entre sí, como en el *Canon* de Policleto"».[12] *Está claro, pues, que el célebre «canon» de Policleto expresaba la proporción de las partes susceptible de ser traducida en «relaciones numéricas» exactas. La perfección de la figura y de la forma representada en la escultura estaba relacionada con las figuras geométricas*. Dice además Tatarkiewicz: «En la época griega clásica se afirma también la idea de que el cuerpo humano idealmente construido puede ser incluido en las simples figuras geométricas del *círculo* y del *cuadrado*. "Si colocamos a un hombre de espaldas con los brazos y las piernas extendidas, y trazamos un círculo que tenga como centro el ombligo, la circunferencia del círculo tocará las puntas de los dedos de las manos y de los pies"».[13] Igualmente, si en esta representación imaginaria del hombre con los brazos y manos extendidos trazamos una recta que vaya de mano a mano, una recta de la mano al pie por la derecha y por la izquierda y, por último, de pie a pie, obtenemos un cuadrado (que se inscribe perfectamente en el círculo antes mencionado) cuyas diagonales se cortan en un punto que coincide exactamente con el ombligo. Es la famosa representación que se ha convertido en clá-

10. *Ibídem*.

11. *Ibídem* (cursiva nuestra).

12. TATARKIEWICZ, *History*..., p. 55 (trad. it. p. 81). El pasaje de GALENO procede de *De plac. Hipp. et Plat.*, V, MÜLLER, p. 425; este pasaje está recogido entre los testimonios de POLICLETO en DIELS-KRANZ, 40 A 3 (vol. I, p. 391). Sobre el «canon» véase H. OPPEL, *KANΩN*, «Philologus», 1937, Suplementband.

13. TATARKIEWICZ, *History*..., pp. 58 s. (trad. it. p. 85).

sica y que se designa con la expresión de *homo quadratus* (en griego ἀνὴρ τετράγωνος).

También en el arte de la cerámica existían *cánones expresados en proporciones numéricas*, que regulaban las relaciones entre altura y anchura, e iban del más simple (1 : 1) a otros más complejos que reflejaban la proporción de la sección áurea, muy utilizada también en las construcciones de los edificios y de las estatuas.[14]

Veamos las conclusiones a las que pretendíamos llegar.

El ojo plástico del Griego no se detenía en la Forma o Figura (Idea); sino que veía algo que estaba más allá de ésta, es decir, el número y la relación numérica.

Intentemos ahora trasladar todo esto al plano alcanzado por la «segunda navegación» de Platón y obtendremos la perfecta *correspondencia metafísica* de lo que los artistas griegos expresaron con sus creaciones. *Las Ideas, que expresan las formas espirituales y las esencias de las cosas, no son la razón última de las cosas, sino que suponen algo posterior, que son precisamente los Números y las relaciones numéricas y, por tanto, los Principios supremos de los que derivan los propios Números ideales y las propias relaciones numéricas ideales* (naturalmente, en el nivel metafísico que antes hemos explicado ampliamente).

III. La teoría platónica de los dos Principios supremos polarmente opuestos expresada de forma mítica por la concepción teológica y religiosa de los griegos

Vayamos al segundo y último punto, esto es, a la teoría de los dos *Principios supremos*, y veamos cómo, lejos de ser una cosa marginal, representa ejemplarmente *un esquema de pensamiento que expresa el sello más auténtico del carácter griego.*

Si examinamos la expresión más completa de la teología griega, que está contenida en la *Teogonía* de Hesíodo, observaremos que desde el origen los Dioses y las fuerzas cósmicas se dividían en *dos esferas polarmente opuestas*, encarnadas en Caos y Gea, que tenían respectivamente, como se ha destacado muy bien, las características de la «amorfidad» y de la «for-

14. Cf. Tatarkiewicz, *History...*, pp. 59 ss. (trad. it. pp. 85 ss.).

ma», cuya oposición resume precisamente la totalidad de la realidad.[15]

En la segunda fase de la teogonía, o sea, con la llegada del reino de Zeus y de los Dioses olímpicos, esta concepción básica sigue siendo perfectamente evidente. Los Titanes expulsados por Zeus se precipitan en el Tártaro, que es el «contramundo polarmente opuesto»[16] al Olimpo. Pero aún hay más. Cada uno de los Dioses es una *mezcla de fuerzas que tienen carácter polarmente opuesto*. Los símbolos típicos de Apolo son, por ejemplo, la dulce lira y el arco con las crueles flechas; Artemisa es virgen y al mismo tiempo protege a las mujeres que dan a luz, y así sucesivamente. Además, cada divinidad tiene *otra divinidad polarmente opuesta*, como por ejemplo Apolo tiene su opuesto en Dionisios; Artemisa se opone polarmente a Afrodita, etc.[17]

Paula Philippson ha afirmado acertadamente que «la forma polar» *es la estructura básica de la teogonía griega y del pensamiento griego en general.*[18] Leamos sus conclusiones sobre el tema, que se adecuan perfectamente al tipo de reflexiones que estamos desarrollando y demuestran con claridad, en nuestra opinión, la tesis que defendemos. «*La forma polar del pensamiento ve, concibe, modela y organiza el mundo, como unidad, en parejas de contrarios*. Esas son *la forma en que el mundo se presenta al espíritu griego*, en que éste transforma y concibe en ordenamientos y como ordenamientos la multiplicidad del mundo. Estas *parejas de contrarios de la forma polar del pensamiento* son básicamente distintas de las parejas de contrarios de la forma de pensamiento *monista* o *dualista*, en cuyo ámbito se excluyen o, combatiéndose mutuamente, se destruyen, o, finalmente, al conciliarse, dejan de existir como contrarios [...]. En cambio, en la forma de pensamiento polar los contrarios de una pareja no sólo están indisolublemente unidos entre sí, como los polos del eje de una esfera, sino que, *en su más íntima existencia lógica, es decir, polar, están condicionados a su oposición: si perdieran el polo opuesto, perderían su propio sentido*.

15. Llamamos la atención del lector especialmente sobre los interesantes estudios de P. PHILIPPSON: *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944; *Thessalische Mythologie*, Zürich 1944. Estas dos obras han sido traducidas al italiano por A. BRELICH: *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Turín 1983, del que citaremos.

16. PHILIPPSON, *Origini* ..., p. 51.

17. Cf. PHILIPPSON, *Origini* ..., p. 67.

18. CF. PHILIPPSON, *Origini* ..., pp. 65-68.

Este sentido consiste precisamente en el hecho de que, como contrarios –del mismo modo que el eje que los separa y a la vez los une– son partes de una unidad mayor que no se puede definir exclusivamente a partir de ellos: expresándonos en términos geométricos, son puntos de una esfera perfecta en sí misma. *Esta forma polar del pensamiento conforma necesariamente cualquier objetivación del pensamiento griego*. De ahí que también la visión griega de lo divino esté construida bajo su signo».[19]

Quien haya leído con atención las páginas anteriores habrá comprendido perfectamente que esta «forma polar», que caracteriza todas las manifestaciones del pensamiento griego, queda rubricada con la mayor claridad y perfección en la teoría de los Principios supremos Uno/Díada y en las grandes tesis relacionadas con ésta que Platón expresó en sus «Doctrinas no escritas», y que confirmó también en sus escritos mediante una serie de alusiones emblemáticas, como veremos.

IV. Prefiguración de la teoría platónica de los Principios primeros y de su esquema bipolar en la filosofía de los presocráticos

La tendencia general griega a pensar la realidad de forma bipolar, esto es, como dependiente de una suprema pareja de opuestos (una positiva y una negativa) está documentada desde los orígenes.

Parménides, por ejemplo, dice que los «mortales» (o sea los hombres) han hecho de dos realidades primordiales, representadas por la «luz» y por la «oscura noche», los Principios de los que surgen todas las cosas.[20]

Y si se acepta una nueva interpretación de este aspecto del pensamiento de Parménides, la prefiguración de la teoría platónica que estamos discutiendo resulta aún más pronunciada.[21]

---

19. Philippson, *Origini* ..., pp. 65-66 (cursiva nuestra).

20. Parménides utiliza exactamente estos términos, mientras que la doxografía posterior utilizará para designar estos Principios los términos «caliente» y «frío».

21. Véase la actualización de Zeller: E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Primera parte, vol. III: *Eleati*, edición a cargo de G. Reale, La Nuova Italia Editrice, Florencia 1967, pp. 246 s.; 250 ss.; 313 ss.; véase también Reale, *Melisso, Testimonianze e frammenti*..., pp. 226-234.

Escribe Parménides:

> Decidieron dar nombre a *dos* formas
> cuya *unidad* para ellos no es necesaria: en esto se equivocaron.[22]

Los «mortales» se habrían equivocado, pues, porque no entendieron que las *dos formas* están incluidas en una superior *unidad necesaria*, esto es, la unidad del ser. Y en el fragmento 9, que ofrece un gran interés, escribe:

> Y puesto que todo fue denominado *luz y noche*
> Y estos nombres fueron impuestos, según sus características,
> [a estas cosas y a aquellas
> Todo está lleno igualmente de *luz y de oscura noche,*
> *Iguales ambas, porque con ninguna de ellas existe la nada.*[23]

«Luz» y «noche» y su *dualidad*, según Parménides, superando el error de los «mortales», resultarían *unificadas* en el ser.[24]

También resulta interesante la postura de Empédocles que, como es bien sabido, sostenía que la mezcla y la separación de los cuatro elementos (agua, aire, fuego y tierra), que dan origen al nacer y al perecer de todas las cosas, están causadas por las dos grandes fuerzas cósmicas de la *Amistad* y de la *Discordia*. De este modo, Empédocles defendía una concepción global de la estructura de lo real fuertemente bipolar.[25]

Pero sin duda la postura más próxima a Platón es la de los Pitagóricos.

En efecto, los Pitagóricos no sólo sostuvieron que *los números* son los Principios de todas las cosas, sino que afirmaron también que, puesto que los propios números derivan de ele-

22. PARMÉNIDES, fragm. 8, 53 s. DIELS-KRANZ:.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν — ἐν ὧι πεπλανημένοι εἰσίν —

23. PARMÉNIDES, fragm. 9 DIELS-KRANZ:
αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

24. Sobre los motivos y la documentación de esta exégesis véanse nuestros trabajos que aparecen reseñados en la nota 21.

25. Cf. EMPÉDOCLES, fragm. 17, vv. 27 ss., y fragm. 26 DIELS-KRANZ.

mentos posteriores, *estos elementos, de los que derivan, son los elementos de todas las cosas*.

Veamos uno de los más hermosos testimonios a este respecto, transmitido por Aristóteles:

> En la misma época que éstos, y aun antes que ellos, los denominados Pitagóricos, *dedicándose los primeros a las matemáticas, las hicieron avanzar, y nutriéndose de ellas, dieron en considerar que sus principios son principios de todas las cosas que son*. Y puesto que en ellas lo primero son los *números*, y creían ver en éstos –más, desde luego, que en el fuego, la tierra y el agua– múltiples semejanzas con las cosas que son y las que se generan, por ejemplo, que tal propiedad de los números es la justicia, y tal otra es el alma y el entendimiento, y tal otra la oportunidad y, en una palabra, lo mismo en los demás casos, y además, veían en los números las propiedades y proporciones de las armonías musicales; puesto que las demás cosas en su naturaleza toda parecían asemejarse a los números, y *los números parecían lo primero de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número*.[26]

Veamos de qué modo esta concepción abre claramente el camino a la de Platón.

Los números se pueden reagrupar todos en dos especies, *par e impar*, excepto el *uno*, que es una excepción, ya que es capaz de generar el par y el impar. Y en la medida en que cada cosa se puede reducir a números, cada cosa es expresión de número par o de número impar.[27] Pero el par y el impar no son aún los elementos últimos. Filolao, expresando y perfeccionando una concepción que ya debía ser propia del primer Pitagorismo, si es que no del

26. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 5, 985 b 24-986 a 3: **τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους· ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.**

27. Cf. FILOLAO, fragm. 5 DIELS-KRANZ.

propio Pitágoras, nos habla explícitamente de lo *ilimitado* (o indeterminado o infinito) y del *límite* (o limitador o determinante) *como Principios primeros y supremos de todas las cosas*:

> *Todas las cosas son necesariamente o limitadoras o ilimitadas, o a la vez limitadoras e ilimitadas. No podrían existir solamente cosas ilimitadas <o bien solamente cosas limitadoras>. Puesto que está claro que las cosas que existen no pueden estar constituidas ni solamente de elementos limitadores ni solamente de elementos ilimitados, es evidente que el universo y las cosas que hay en él están constituidas por el acuerdo de elementos limitadores y de elementos ilimitados.*[28]

La similitud con la teoría platónica de los Principios supremos está muy clara. Y que ya los primeros Pitagóricos y el propio Pitágoras iban en esta dirección lo demuestra el hecho de que concebían lo ilimitado como un vacío que rodea al todo, y se representaban el universo como nacido de una «inspiración» de dicho vacío por parte de un *uno*. Precisamente de esta inspiración de lo ilimitado vacío en el uno se habían generado los números y las cosas.[29]

Así pues, la concepción bipolar de que estamos hablando constituye realmente uno de los ejes sostenedores del pensamiento griego, como reconoce explícitamente el propio Aristóteles:

> Además, la segunda columna de los contrarios es privación y *todos ellos se reducen al ser y al no ser, unidad y pluralidad, por ejemplo, el reposo pertenece a la unidad y el movimiento a la pluralidad*. Por otra parte, prácticamente todos están de acuerdo en que las cosas que son y la entidad se componen de contrarios. Todos, ciertamente, explican los principios como contrarios: unos, par-impar; otros, caliente-frío; otros, límite-ilimitado; otros, amistad-odio. *Y también todos los demás <contrarios> parecen reducirse a la unidad y la multiplicidad (la reducción la tenemos ya hecha), y también los principios propuestos por los demás encajan –absolutamente todos– en estos dos géneros.*[30]

28. FILOLAO, fr. 2 DIELS-KRANZ: **ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον <ἢ περαίνοντα μόνον> οὔ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τᾶρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι συναρμόχθη.** (Véase también la traducción de M. TIMPANARO CARDINI).

29. Cf. ARISTÓTELES, *Física*, Δ 6, 213 b 22 ss. (= 58 B 30 DIELS-KRANZ). Traducción castellana de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995.

30. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ 2, 1004 b 27 - 1005 a 2 (GAISER, *Test. Plat.*, 40 A = KRÄMER, *Platone...*, III 16): **ἔτι τῶν ἐναντίων ἡ ἑτέρα συστοι-**

Naturalmente, además de hablar del pensamiento filosófico de los Griegos, podríamos hacerlo también del *pensamiento moral*, sobre todo tal como lo expresaban los Siete Sabios y los poetas gnómicos, en quienes esta polaridad y síntesis estructural de Principios opuestos resulta evidente. Las máximas «utiliza la justa medida », «de nada demasiado», «el punto medio es el mejor», «la justa medida es lo mejor» presuponen de forma precisa y esencial un «límite» opuesto a una «falta de límite» (constituida por el exceso y por el defecto), es decir, una visión sintética polarmente connotada.

Pero no nos extenderemos sobre este punto, porque es bien conocido, ya que el propio Aristóteles lo asumió y teorizó sobre él en su célebre doctrina de las *virtudes éticas*, que presentó como «punto medio», esto es, como justa medida que la razón impone a los sentimientos o a las acciones que por sí mismos tenderían a los excesos del demasiado o del demasiado poco. Es más, Aristóteles incluso llega a aclarar con gran perspicacia que la virtud como «punto medio», lejos de ser entendida horizontalmente, debe ser entendida verticalmente, puesto que respecto al bien y a la perfección constituye «el punto más elevado».[31] Y de este modo Aristóteles expresaba, además de la característica de la sabiduría moral griega, el gran concepto de «medida» y «justa medida» de Platón (y en última instancia, aceptaba plenamente en la ética el gran concepto de la unidad-en-la-multiplicidad, orden en el desorden, si no a nivel metafísico, al menos a nivel ético).[32]

Naturalmente, nuestro discurso se ampliaría y sería confirmado colateralmente, si nos dedicáramos a examinar también el concepto de música y de medicina de los Griegos. Pero en esta obra no queremos adentrarnos en ámbitos especializados.

χία στέρησις, καὶ **πάντα ἀνάγεται** εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ **εἰς ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἑνός, κίνησις δὲ τοῦ πλήθους**· τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ δὲ πέρας καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος. **πάντα δὲ καὶ τἆλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος (εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν), αἱ δ' ἀρχαὶ καὶ παντελῶς αἱ παρὰ τῶν ἄλλων ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν.**

31. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, B 6, 1107 a 6-8: **διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.**

32. Cf. más adelante, capítulo decimotercero, pp. 409 ss.

En resumen, como observábamos al comienzo, la teoría platónica de los Principios, precisamente con las características que anteriormente hemos señalado, representa realmente la doctrina filosófica más elevada en cuanto expresa con la mayor perfección la forma más típica y profunda del pensamiento general de los Griegos y de su propia imaginación y sentimiento y, por consiguiente, expresa realmente la característica suprema de la espiritualidad griega en sus manifestaciones más importantes.

Apéndice al capítulo décimo

Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego *

I. La razón de este apéndice

En este apéndice se pretende aclarar, con imágenes y análisis de casos concretos, el tema tratado en el presente capítulo, es decir, la existencia en el arte griego de «cánones» y «reglas de perfección», basados en proporciones ideales predeterminadas, susceptibles de ser expresadas mediante el número: «número» que debe entenderse sobre todo en el sentido griego de relación y proporción y en forma geométrica.

Nos limitaremos a consideraciones de carácter general, útiles para acercar al lector al meollo de la cuestión, pero sin entrar en detalles excesivamente especializados. Por ejemplo, no tendremos en cuenta muchas de las posibles variaciones sobre el tema de la «sección áurea», aunque es fundamental para la historia del arte, y no sólo griego; esas cuestiones exigirían estar familiarizados con el lenguaje matemático. También dejaremos de lado el encuadre histórico, ignorando los extraordinarios precedentes egipcios y la evolución en el tiempo, enriquecida con las aportaciones pitagóricas, platónicas, euclídeas, etc.

II. Proporciones basadas en magnitudes conmensurables

Mediante el uso sistemático de figuras geométricas regulares y de relaciones expresables mediante números racionales, los Griegos buscaban un primer tipo de proporciones armónicas. Las magnitudes utilizadas son «conmensurables», esto es, admiten una unidad común de medida, de la que son múltiplos.

1. *El trazado geométrico de las ciudades*

Así ocurre con las reglas métricas adoptadas para el trazado urbanístico de las ciudades hipodameas. Las calles, en el caso de Olinto, tenían una an-

* Este apéndice cuenta con la colaboración del ingeniero Pierangelo Frigerio, que ha ejecutado a la perfección el esquema que le habíamos propuesto, e incluso lo ha enriquecido considerablemente. Son suyas todas las reconstrucciones y los detalles de carácter técnico.

chura fija de 17 pies (excepto la principal, de 24 pies) y estaban dispuestas en una cuadrícula ortogonal; se crean por tanto «islas» de forma rectangular, con unas dimensiones de 300 x 120 o 293 x 120 pies.[1]

2. *Geometría del teatro clásico*

Se puede reducir a simples construcciones geométricas la forma del teatro clásico, cuya planta está formada por semicírculos concéntricos al círculo base de la «orchestra». Tres cuadrados inscritos en este último (o, lo que es lo mismo, los vértices del dodecágono regular inscrito) determinaban –según Vitrubio– el límite del proscenio y la posición de las escaleras.[2]

3. *Las proporciones del templo según Vitrubio*

El propio Vitrubio codificó, mediante relaciones entre números enteros, las reglas en las que, según su opinión, se basaba la arquitectura del templo

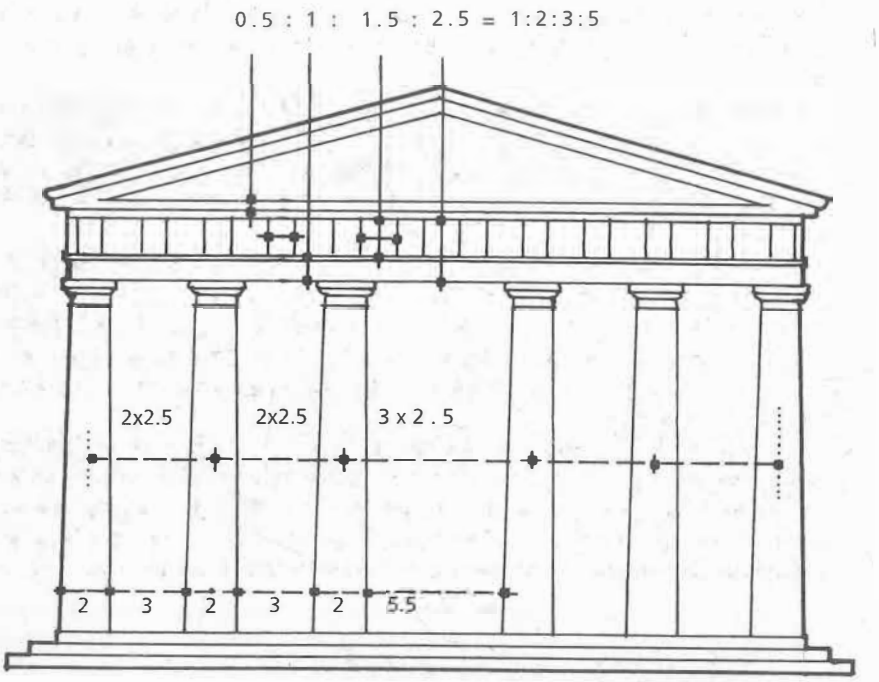


FIG. 1

1. A. GIULIANO, *Urbanistica delle città greche*, Il Saggiatore, Milán 1974², p. 90.

2. P. CHIOLINI, *I caratteri distributivi degli antichi edifici*, Hoepli, Milán 1959, p. 103. Acerca de las «cajas acústicas» en los teatros, véase TATARKIEWICZ, *History...*, p. 57 (trad. it. p. 83).

griego. La unidad de medida elegida no es una unidad absoluta (como el «pie» para el trazado urbano), sino que es un «módulo», propio de cada templo e igual al radio de las columnas. Así pues, de un único modelo era posible deducir, a escala distinta, ejemplares más o menos grandes de edificio, «semejantes» todos entre sí. Como puede verse en la fig. 1, las relaciones entre las distintas partes del templo se pueden expresar mediante los números 1:2:3:4:5.[3] Se entiende perfectamente la fascinación que ejercen los «juegos» numéricos si se piensa que el propio Platón estableció la población ideal de la ciudad en 5040 unidades,[4] porque ese número corresponde al producto de los siete primeros números enteros.

4. *El* «canon» *de Policleto*

En ese marco se incluye, según la interpretación más común, el «canon» por excelencia, el de Policleto, representado de forma ejemplar en la estatua llamada del «Doríforo». El gran escultor consideraba que la perfección de la obra dependía hasta en sus más mínimos detalles de relaciones numéricas predeterminadas. Desgraciadamente, no conocemos los criterios concretos que utilizó y es difícil deducirlos de las obras, de las que sólo conservamos copias.[5]

En general, se piensa en relaciones susceptibles de ser expresadas con fracciones,[6] a partir de un módulo obtenido del propio cuerpo del hombre; por ejemplo, la altura de la cabeza, que equivale a un octavo de la estatura y a su vez partida en tres por la nariz,[7] o bien la anchura de un dedo que, multiplicada por cuatro, da la de la palma de la mano, etc.[8]

El eco del canon de Policleto lo recogió Vitrubio: «la naturaleza ha hecho el cuerpo humano de tal modo que el rostro, desde el mentón hasta la parte superior de la frente y las primeras raíces del cabello, equivale a la décima parte [del cuerpo]... el extremo del mentón al vértice más alto, la octava parte...; la sexta parte de la altura del cuerpo equivale al pie, la cuarta al cúbito, y otra cuarta parte al pecho...».[9]

La opinión de Varrón sobre la obra de Policleto ha sido objeto de interpretaciones controvertidas: «quadrata tamen esse ea tradit Varro», como dice Plinio. Hay quien ha reconocido en ella la preferencia otorgada a los cuatro principales puntos de referencia, ortogonales entre sí como los puntos cardinales,[10] quien ha distinguido una cuadrícula en la que «encuadrar»

---

3. J. MOE, *I numeri di Vitruvio*, Il Milione, Milán 1945.

4. *Leyes*, V, 737 C-E.

5. R. CARPENTER, *Greek Sculpture*, The University Chicago Press, Chicago 1960, pp. 100 ss. Pueden verse estas páginas reproducidas por: P.E. ARIAS, *Policleto*, Barbera, Florencia 1964, p. 105 ss.

6. E. PANOFSKY, *Il significato delle arti visive*, Einaudi, Turín 1962, pp. 115 ss.; cf. ARIAS, *Policleto*, pp. 115 s., que reproduce estas páginas.

7. J. VON SCHLOSSER, *Letteratura artistica*, La Nuova Italia, Florencia 1935, p. 52; cf. ARIAS, *Policleto*, pp. 110 s., que reproduce esta página.

8. M. COLLIGNON, *Histoire de la sculpture grecque*, Firmin Didot, París 1892, pp. 448 ss.; cf. ARIAS, *Policleto*, pp. 73-76, que reproduce estas páginas.

9. VITRUVIO, *De architectura*, III, 1, 65; cf. ARIAS, *Policleto*, p. 47, n. 27 de la selección de las *Fonti*.

10. CARPENTER, *Greek Sculpture*; cf. ARIAS, *Policleto*, p. 108 (cf. nota 5).

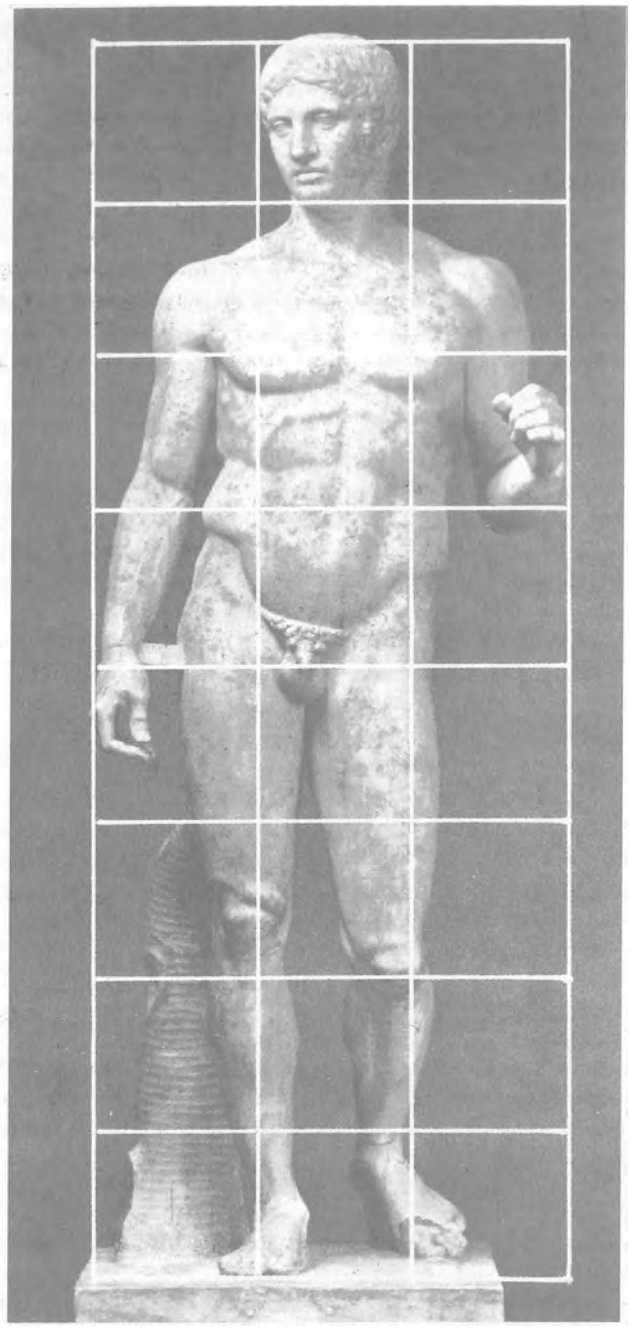


FIG. 2

la figura (cf. fig. 2, esquema que procede de la *Enciclopedia Universale dell'Arte, s.v.* «Proporzione») y quien más sútilmente se ha remitido a la terminología de la antigua retórica, explicando la «quadratio» como una conexión cuaternaria entre las partes del cuerpo alternativamente quiásticas y homólogas.[11]

5. *Variedad de los cánones geométricos*

Al mismo orden de ideas pertenecen las composiciones basadas en el triángulo pitagórico (el triángulo rectángulo con los lados conmensurables, en la proporción de 3:4:5) (v. fig. 3)[12] o en el círculo y en el triángulo equilátero. La simplificadora mentalidad romana lo utilizará con regularidad; el Panteón constituye un ejemplo paradigmático de ese uso (v. fig. 4). Incluso cabe la posibilidad de que Vitrubio hubiera esquematizado el complejo sistema de relaciones geométricas propio del arquitecto griego; nos induce a pensarlo la aparición recurrente, entre los «números» vitrubianos, de la relación 5:8, que se aproxima bastante a la «áurea»,[13] de la que hablaremos en breve.

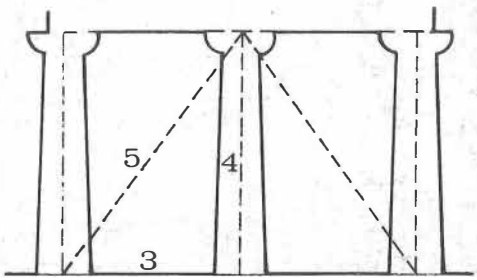


FIG. 3

III. PROPORCIONES BASADAS EN MAGNITUDES INCONMENSURABLES

Veamos ahora una segunda categoría de relaciones, basadas en magnitudes inconmensurables, que no admiten ninguna unidad de medida –ni siquiera pequeña– que sea submúltiple de esas; dichas relaciones se expresan mediante números «irracionales».

---

11. S. FERRI, «Nuovi contributi esegetici al "canone" della scultura greca», *Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte*, 7 (1940), pp. 117 ss.; cf. ARIAS, *Policleto*, p. 95, que reproduce la página que nos interesa. Cf. también, del mismo FERRI, la palabra «Quadratus» en *Enciclopedia dell'Arte Antica*.

12. TATARKIEWICZ, *History...*, p. 51; trad. it. p. 79.

13. C. BAIRATI, *La simmetria dinamica. Scienza ed arte nell'architettura classica*, Politecnica Tamburini, Milán 1952, p. 44.

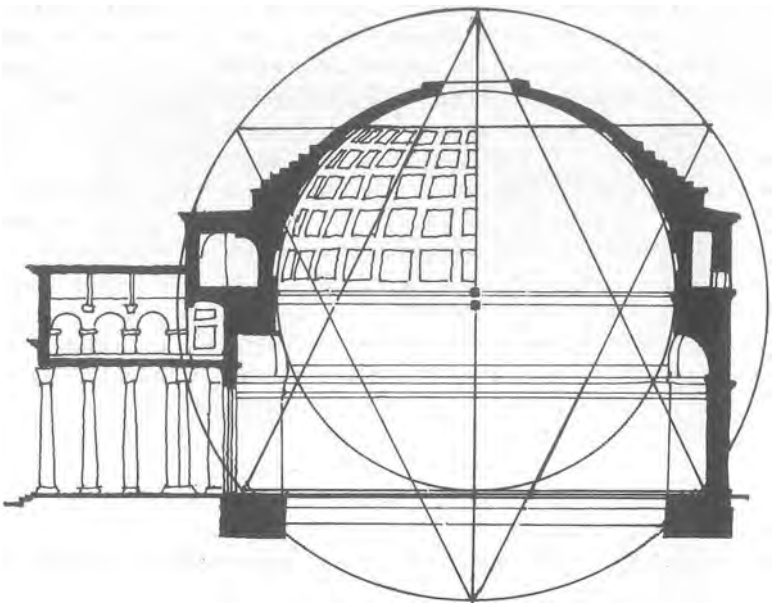


FIG. 4

1. *Algunos ejemplos en Platón*

Con gran emoción descubrió sin duda el hombre griego que algunas magnitudes de ese tipo se volvían conmensurables, si la comparación no se establecía entre las medidas de los segmentos sino entre las superficies de los cuadrados construidos sobre ellos. Al propio Platón le causó tal impresión que habló a menudo de ello en sus diálogos. Por ejemplo, en el *Menón*, donde se aborda el problema de duplicar un cuadrado, resuelto ingeniosamente con la diagonal del propio cuadrado,[14] que es inconmensurable respecto del lado.

También en el *Teeteto*, donde se alude a lo que nosotros llamamos raíces cuadradas de 3, 5, etc. y a dos sistemas de longitudes, cuyos cuadrados están representados respectivamente por números «equiláteros» (resultantes de un número multiplicado por sí mismo, por ej. 4 x 4 = 16) y por números «oblongos» (resultantes del producto de dos números diferentes, por ej. 2 x 5 = 10).[15] Ambos sistemas son inconmensurables, pero los sistemas formados por sus cuadrados son conmensurables.

Conviene que, aunque sea brevemente, anticipemos algunos conceptos expresados por Platón en el *Timeo*, que ampliaremos convenientemente más adelante, en el capítulo vigésimo (véase también el apéndice al capítulo vigésimo).

---

14. *Menón*, 84 D-85 B.
15. *Teeteto*, 147 D ss.

2. *El triángulo como elemento-base del universo*

Las figuras geométricas, cuya estructura contiene los dos sistemas de longitudes, fueron adoptadas por Platón en el *Timeo*, como base de su cosmogonía, como veremos. Ante todo, hay que decir que Platón consideraba el triángulo la forma elemental del universo.[16] En esto se puede advertir el reflejo de una de las conquistas geométricas fundamentales del hombre antiguo: el procedimiento básico de la agrimensura y de la topografía, la «triangulación» (de la que nace la trigonometría), con la que es posible medir y representar, en una palabra «conocer», según el grado de aproximación que se desee, cualquier superficie plana o sólida, aunque sólo sea accesible parcialmente.

El triángulo se presenta en la naturaleza con formas irregulares, pero siempre es susceptible de ser descompuesto en dos triángulos rectángulos (fig. 5). Entre los triángulos rectángulos, hay dos especialmente significativos: el isósceles y el que constituye la mitad del triángulo equilátero (fig. 6).[17] En ellos, algunos lados y los ángulos están entre sí en relación simple:

$$AC = AB \text{ y } \hat{C} = \hat{B} \text{ en el primero;}$$
$$AC = 1/2\ BC \text{ y } \hat{C} = 2\hat{B} \text{ en el segundo.}$$

Pero las restantes relaciones entre los lados son irracionales. En notación moderna:

$$BC/AC = BC/AB = \sqrt{2};\ AB/AC = \sqrt{3}$$

Dichas relaciones, si se consideran en cambio las superficies de los cuadrados construidos sobre sus lados, se vuelven racionales, e iguales respectivamente a 2 y 3.

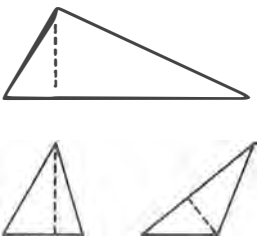


FIG. 5

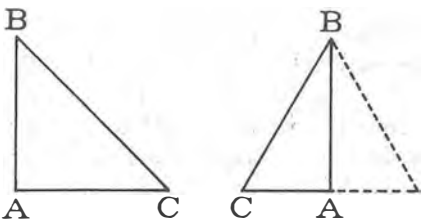


FIG. 6

3. *El triángulo y los sólidos elementales de los* «elementos» *físicos*

El primer triángulo, cuadruplicado, da lugar al cuadrado; seis cuadrados forman el cubo. Cúbicas serían, por su estabilidad, las partículas elementales de que está compuesto el elemento «tierra».[18] Con el segundo triángulo, el

16. *Timeo*, 53 C s. Véase más adelante, pp 636-645.
17. Ibídem. Véase más adelante, pp. 638 ss. y 678 ss.
18. *Timeo*, 55 C-E. Véase más adelante, pp. 640 y 678.

que Platón considera «el más bello»,[19] repetido seis veces, se compone también el triángulo equilátero. Obsérvese que la figura resultante, al igual que en el caso anterior, podría obtenerse tan sólo con dos de las figuras que la componen:[20] pero se prefirió un tipo de composición de simetría central, seguramente porque era más acorde con una concepción armónica del universo. Con el triángulo equilátero se obtienen además figuras sólidas que constituyen las partes básicas de los otros elementos naturales: tetraedro (fuego), octaedro (aire), icosaedro (agua).[21] Con esto se distingue un orden en la infinita variedad de las formas y más allá de éstas se entrevén, aunque sea borrosamente, los Principios primeros. Véanse datos más precisos en el apéndice al capítulo vigésimo.

4. *El quinto sólido regular de Platón*

Platón alude a un quinto sólido, que «Dios utilizó para ornamentar el universo»;[22] si éste, como veremos, es el dodecaedro, entonces interviene estructuralmente un polígono, el pentágono, que Euclides demostrará que está relacionado con el concepto de «sección áurea». La relación áurea, como veremos inmediatamente, depende a su vez de $\sqrt{5}$, con lo que se completa la serie de relaciones irracionales (racionales en cuanto a las «potencias») que es la base de la llamada «simetría dinámica»,[23] que debe interpretarse precisamente como una serie de proporciones basadas en «potencias» racionales de números irracionales. Dichas relaciones aparecen representadas en la construcción de la fig. 7.

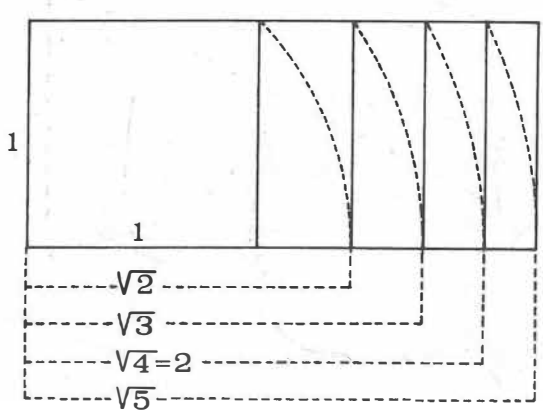


FIG. 7

19. *Timeo*, 54 A-B. Véase más adelante, pp. 638 s.

20. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, pp. 210-239.

21. *Timeo*, 55 D-56 B. Véase más adelante, pp. 640 s.

22. *Timeo*, 55 C 4-6. Sobre ese quinto elemento se hablará en el apéndice al capítulo vigésimo, pp. 677 s.

23. J. HAMBIDGE, *Dynamic Symmetry. The Greek Vase*, Yale University Press, New Haven-Nueva York 1920, pp. 7 ss., *passim*; cf. BAIRATI, *La simmetria...*, pp. 36 s.

5. *La sección áurea*

Pasemos a examinar la «sección áurea». La sección áurea de un segmento es la operación mediante la que se divide en dos partes, la mayor de las cuales es la media proporcional entre la menor y el entero. El propio Platón, en el *Timeo*,[24] consideraba que la más hermosa relación entre tres números es aquella por la cual el primero es al intermedio como el intermedio es al último:

$$a : b = b : c$$

Mucho más sugestiva debía parecer dicha relación si se refería a una única magnitud, es decir, si $c = a + b$:

$$a : b = b : (a+b)$$

En términos algebraicos:

$$b = 1/2\ (\sqrt{5} - 1)\ c$$

El número (que suele denominarse con la letra Φ)

$$\Phi = \frac{2}{\sqrt{5} - 1} \simeq 1{,}618$$

define la sección áurea. Pero la construcción geométrica de la sección áurea es bastante más sencilla, y se efectúa con regla y compás, a partir del rectángulo que tiene un lado doble que el otro (y, por tanto, con una relación entre la diagonal y el lado menor igual a $\sqrt{5}$) (fig. 8). Si CD = CB, entonces M (siendo AM = AD) es la sección áurea de AB.

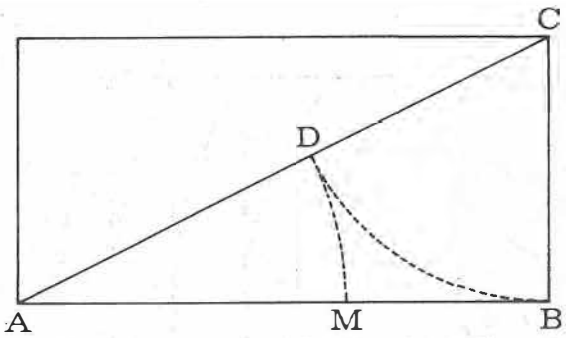


FIG. 8

Tal vez los Pitagóricos habían comprendido ya que la sección áurea regulaba las dimensiones de la estrella de cinco puntas, que se obtiene trazando las diagonales del pentágono regular (véase el dibujo en la p. 681); aquel «pentagrama» que podía ser el símbolo mismo de la Escuela. Dos mil años después, Kepler distinguía los dos grandes tesoros de la geometría en el teorema de Pitágoras y en la división de un segmento en media y extrema razón: la «sección áurea», como precisamente en aquella época empezó a denominarse.

---

24. *Timeo*, 31 C.

IV. Las proporciones del arte griego

1. *Los templos*

Los rectángulos cuyos lados están en las relaciones $\sqrt{2}$ (1,414), $\sqrt{3}$ (1,732), $\sqrt{5}$ (2,236), Φ (1,618) –y habitualmente denominados con estos números irracionales– se repiten con frecuencia en los trazados reguladores de las obras de arte griegas y especialmente en los templos, como por ejemplo el Partenón que, tras una cuidadosa medición, ha revelado complejas armonías basadas en la relación $\sqrt{5}$ (figs. 9-11).[25] Un esquema interpretativo similar, aunque sobre la base de rectángulos $\sqrt{5}$ y Φ, ha sido propuesto para el templo de Ceres en Paestum (figs. 12, 13).[26]

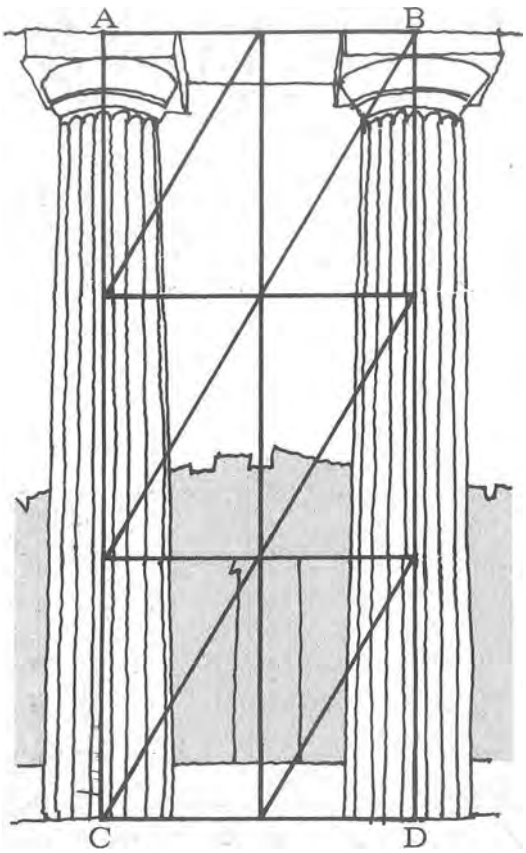


Fig. 9. *La columnata lateral del Partenón está proporcionada sobre seis rectángulos «áureos» (con una relación de los lados,* $\Phi \simeq 1{,}618$*). Puesto que* AC $\simeq$ 2,427AB, *el rectángulo* ABCD *se puede dividir también en un cuadrado y en un rectángulo, cuyos lados están en una relación bastante aproximada a* $\sqrt{2}$

25. Bairati, *La simmetria...*, pp. 64-73.
26. Bairati, *La simmetria...*, p. 74.

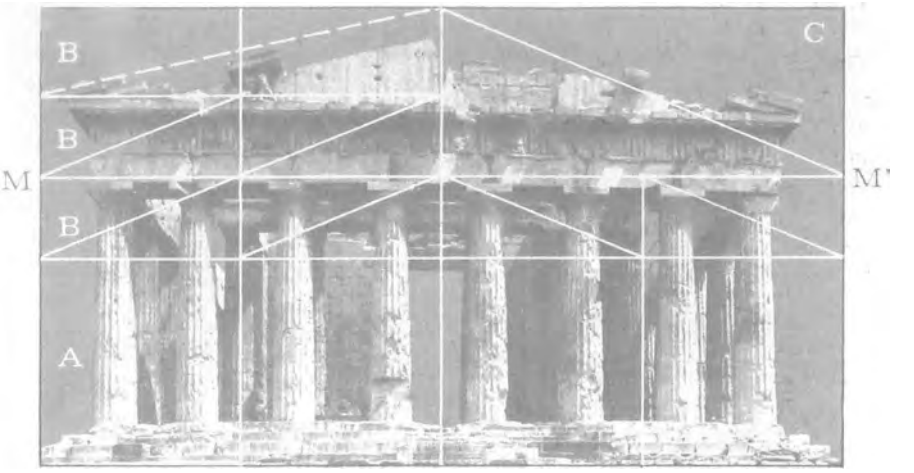


FIG. 10. *Fachada del Partenón. El basamento (*«eythynteria»*) está dividido en cuatro partes iguales sobre las que se trazan los cuadrados* [A], *y –encima de estos los rectángulos* $\sqrt{5}$, [B]. *Cuatro rectángulos* [B] *dan lugar al rectángulo* $\sqrt{5}$ [C]. *Por lo tanto, la imposta del arquitrabe* MM' *divide en sección áurea la altura máxima del templo.*

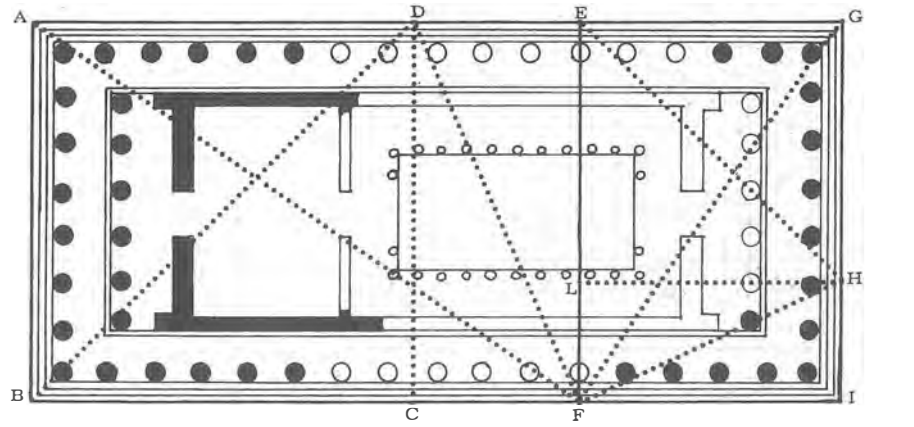
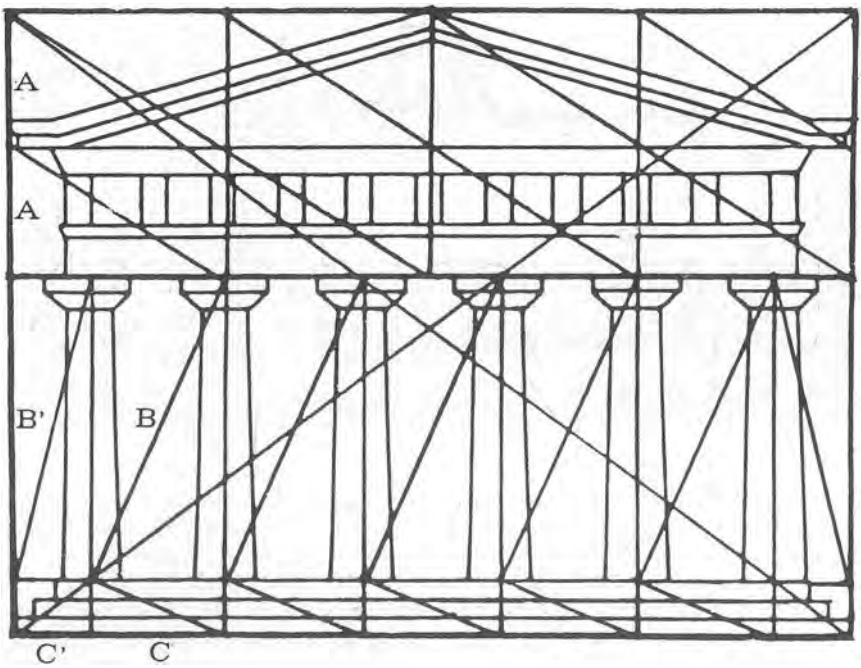


FIG. 11. *La planta del Partenón, al nivel de la* «eythynteria»*, está trazada sobre dos rectángulos iguales, compuesto cada uno por un cuadrado* (ABCD *y* EGHL) *y por un rectángulo* $\sqrt{5}$ (CDEF *y* FIHL). *Las diagonales* AF *y* FG *son, pues, perpendiculares entre sí.*

FIG. 12, 13. *Paestum: templo de Ceres. Los ocho rectángulos* [A] *son* «áureos» *(esto es, la relación de sus lados es* $\Phi \simeq 1{,}618$*); los rectángulos* [B]*, que son cinco, y* [C] *son rectángulos* $\sqrt{5}$; [B'] *y* [C'] *son rectángulos respectivamente* $\sqrt{5} - 2$ *y* $5/\sqrt{5} - 2$*). Los lados del rectángulo resultante de la suma de* [B] + [B'] + [C] + [C'] *también están en la relación* $\sqrt{5}$.



2. *El arte de los vasos*

Una investigación a fondo sobre los vasos griegos de los museos de Boston y de Filadelfia ha revelado correspondencias análogas, pacientemente explicadas por L.D. Caskey en la obra de J. Hambidge (figs. 14-16).[27] A la misma conclusión han llegado otros estudiosos: en la fig. 17 aparece reproducida un ánfora del Dipylon y en la fig. 18 el análisis de su forma, propuesto por C.L. Ragghianti.[28]

Es interesante destacar que en el arte de la cerámica los griegos no solamente dedicaban la mayor atención a la ejecución y decoración sino también a lo que hoy llamaríamos «proyecto», en el que intervenía un artista distinto del artesano que ponía en práctica las ideas. No parece arriesgado pensar que el «proyectista» tuviera conocimientos de geometría.

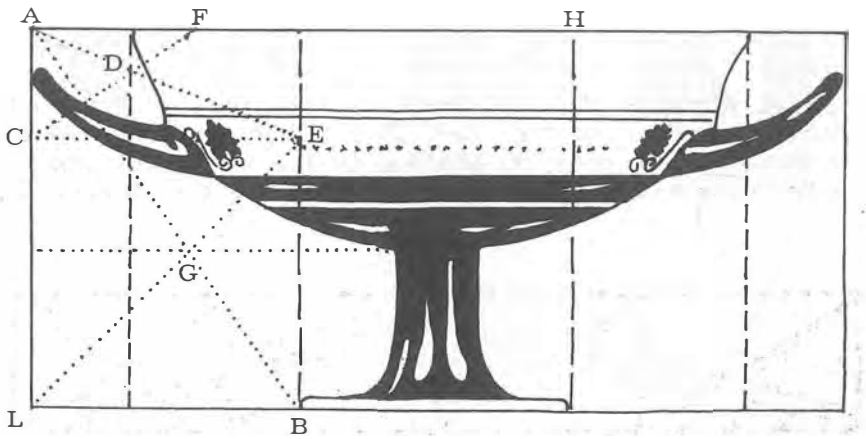


FIG. 14. *Kylix con figuras negras del museo de Boston. Caskey dividió el trazado regulador en tres rectángulos* $\sqrt{2}$ *(de diagonales* AB, BH, HI*). Subdividiendo el rectángulo* AB *en el cuadrado* LE *y en el rectángulo* AE*, y este último a su vez en el cuadrado* EF *y en el rectángulo* CF (*este también* $\sqrt{2}$), *se construyen con las respectivas diagonales los puntos* D *y* G*, que determinan la anchura y altura del vaso.*

27. HAMBIDGE, *Dynamic...*, pp. 53 s., 84 s., figs. IV 14, VII 11, VI 8.

28. L. COLLOBI, «Anfora funeraria del Dipylon», *Critica d'arte*, 49, serie IV, n. 1 (1984), pp. 94-96; en la p. 94 se reproduce precisamente la reconstrucción propuesta por Ragghianti en 1952.

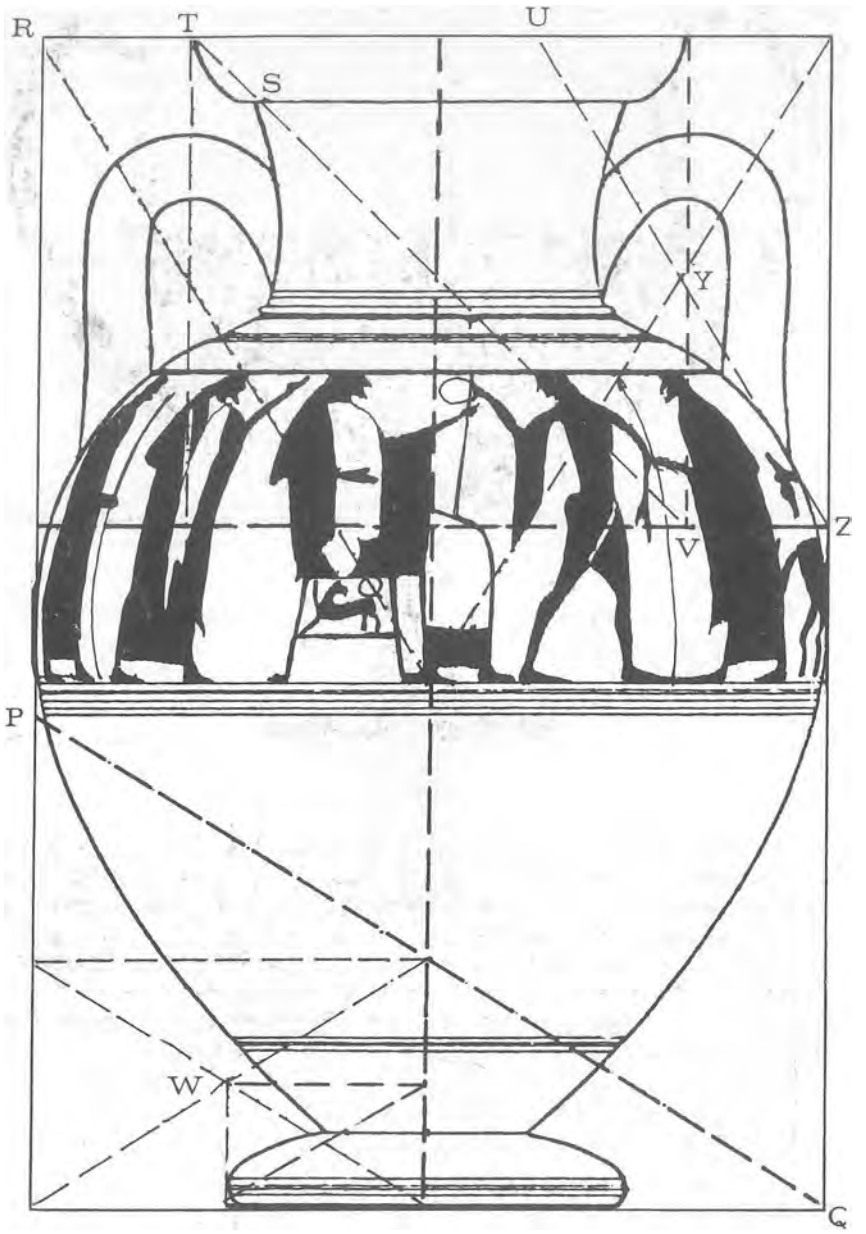


FIG. 15

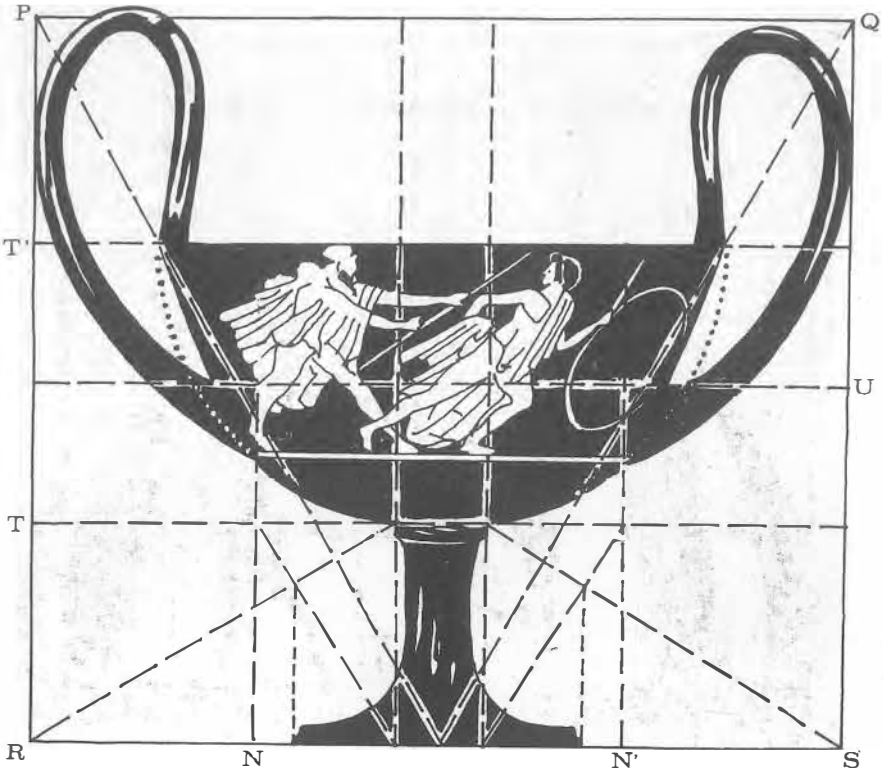


FIG. 16. *El espléndido kantharos bostoniano está encuadrado, también según Caskey, en dos rectángulos* $\sqrt{5}$ *(de diagonales* PU *y* RU *respectivamente). Las horizontales para* T *y* T' *dividen en sección áurea respectivamente* QU *y* US. *Restando del rectángulo de base dos cuadrados, queda un rectángulo* 0,236 *en el que está circunscrito el pie. La parte inferior de la copa está determinada por el cuadrado de lado* NN' *(donde* N *y* N' *dividen en sección áurea respectivamente* N'R *y* NS). *Las diagonales de los rectángulos determinan a su vez la boca y el pie. Obsérvese la irregularidad de las asas, deformadas por la cocción y, por tanto, en ligero contraste con el trazado ideal.*

En la página anterior:
Fig. 15 - *Esta ánfora con figuras negras, conservada en el museo de Boston, resulta –según los estudios de Caskey– inscrita en un rectángulo* 1,472, *compuesto por dos rectángulos* «áureos» (*de diagonales* RZ *y* PQ, *y relación* 0,618) *y por un rectángulo* 0,236 (*iguales a*:$\sqrt{5}$ - 2). *La boca del ánfora corresponde al cuadrado* (*de diagonal* TV) *inscrito en el rectángulo* 0,618. *En éste, el punto Y (a mitad del lado) coincide con la intersección de las diagonales de dos rectángulos igualmente* 0,618, *que tienen como lados, menor y mayor respectivamente, la mitad de la base y la altura del rectángulo* RZ. *El pie está determinado por las diagonales de dos rectángulos* 0,618, *que son, respectivamente, la cuarta y la dieciseisava parte del rectángulo* PQ.

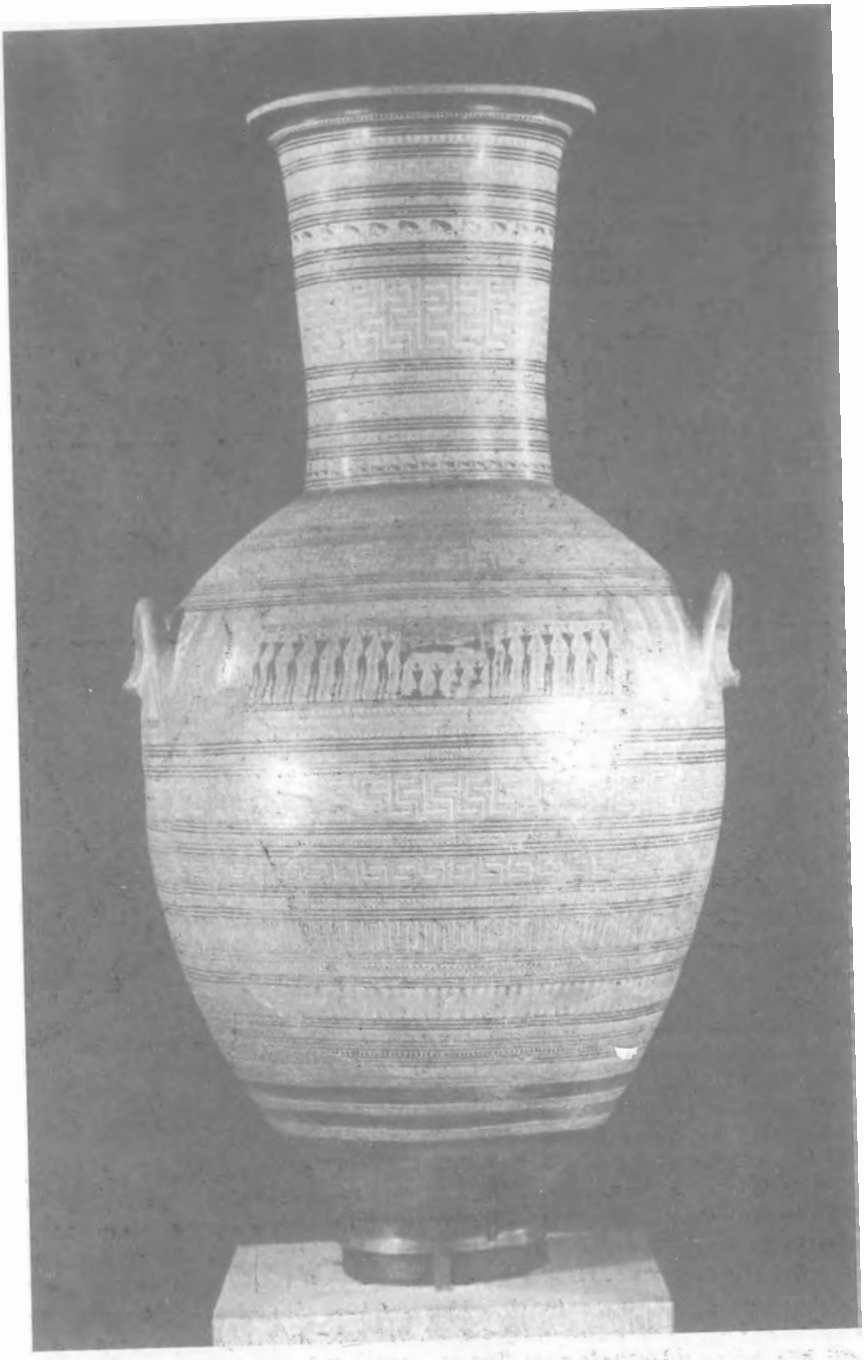


FIG. 17

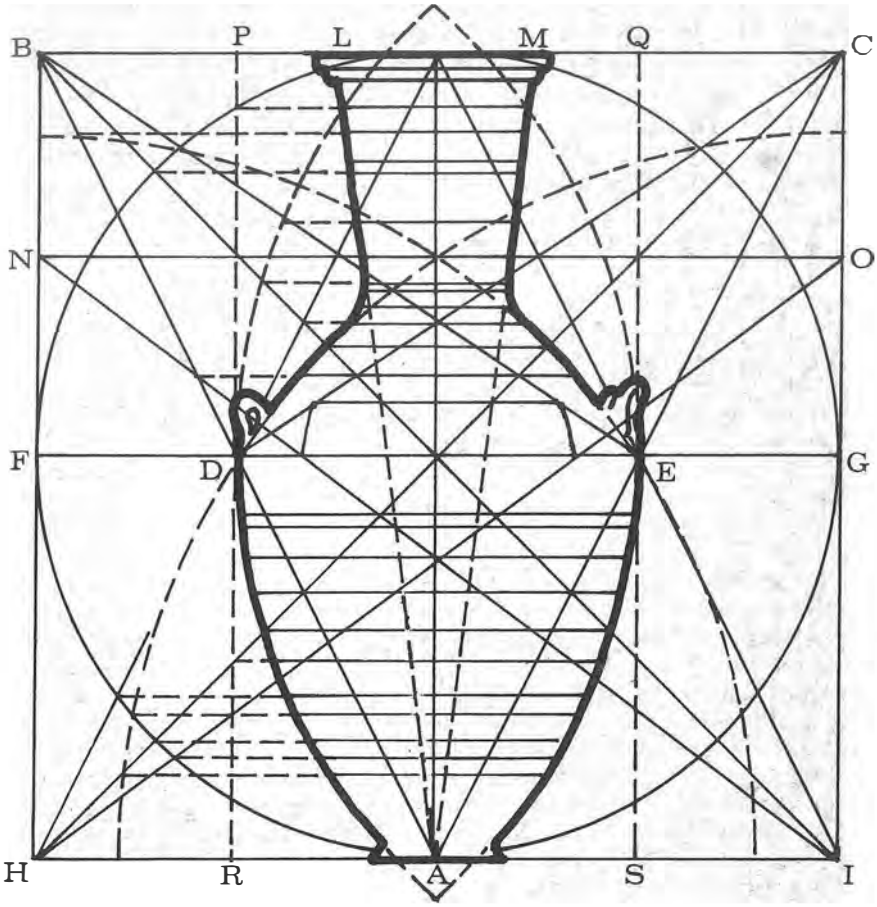


FIG. 18. *Con una construcción compleja pero fascinante, C.L. Ragghianti (cf. nota 28) ha conseguido interpretar no solo la forma total del ánfora sino también el apretado y aparentemente libre ritmo de las franjas decorativas. El ánfora está inscrita en el rectángulo* $\sqrt{5}$, PQRS. *Si consideramos* PQ = 1, *los círculos cuyos centros están respectivamente en* F, G (*y cuyos radios son iguales a* FE = GD =3/2) *y en* H, I (*y los radios* HE = ID *iguales a la diagonal del rectángulo con base* 3/2 *y altura* 1) *dibujan el cuerpo del ánfora. El cuello y las franjas están determinados respectivamente por los segmentos* AL *y* AM (*con* LM = 1/2 PQ) *y resultan de la intersección entre diagonales, lados de los rectángulos y círculos que entran a formar parte de la construcción (incluidos el cuadrado de lado* 2 *y el círculo en él inscrito*).

3. *La voluta jónica*

Puede ocurrir que algunas correspondencias con esquemas geométricos demasiado refinados sean casuales; pero está fuera de cualquier duda que en el mundo griego la expresión artística estuvo sometida a un constante control racional mediante construcciones geométricas, que se consideraban fuente de belleza porque se ajustaban a la intrínseca belleza del principio ideal.

Como ejemplo emblemático de ese dominio geométrico de la forma artística se puede tomar la voluta jónica, en la que la invención estética está encauzada en rigurosos parámetros, necesarios sin duda para poderla repetir con facilidad, pero en los que se encierra toda la complacencia de una elegante construcción intelectual, destinada a interpretar el sentido oculto de cuanto de hermoso ofrece la propia naturaleza (en ese caso, las espirales de conchas y caparazones de caracol). Ofrecemos cuatro interpretaciones de la voluta, desde la de Vitrubio –simplificadora, por lo general– a la refinada de Hambidge; probablemente todas fueron utilizadas, según la época de ejecución o el talento geométrico del escultor (fig. 19).[29]

En la páginas siguientes:

FIG. 19 A (arriba). *Esquema de la voluta jónica, según Vitrubio. Los centros de los cuadrantes de círculo que componen la voluta son cuatro y coinciden con los vértices de un cuadrado, de lado igual al radio del* «ojo». *La construcción es bastante sencilla pero tosca, puesto que la distancia entre dos cuadrantes concéntricos permanece constante y no posee, por tanto, la variación progresiva que es característica de las espirales en la naturaleza.*

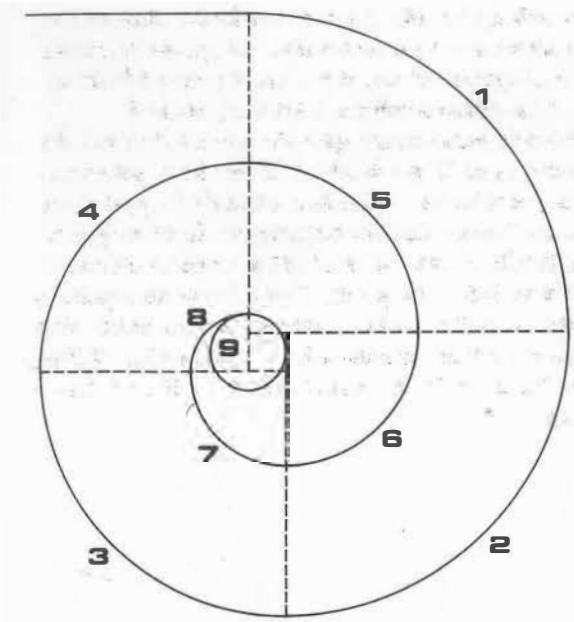
(Abajo). *Construcción propuesta por J. Hambidge. Se parte del rectángulo en el que debe inscribirse la voluta. Las bisectrices del ángulo recto formado por la diagonal* d *y por la perpendicular* p *que llega a ella desde el vértice externo a la misma determinan sobre el rectángulo los puntos de tangencia del primer cuadrante de círculo. El primer centro está sobre* p, *y se determina llevando por los citados puntos de tangencia las paralelas a los lados. Los centros de los cuadrantes sucesivos están dispuestos alternadamente sobre* d *y sobre* p, *y se van obteniendo a partir del punto* 1, *con paralelas a la base y a la altura del rectángulo.*

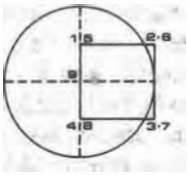
FIG. 19 B (Arriba). *Los centros de los distintos cuadrantes corresponden a los vértices de los cuadrados concéntricos al* «ojo» *de radio* r, *y que tienen lados respectivamente de* r/3, 2r/3 *(cuadrados que Tatarkiewicz llama* «platónicos»*).*

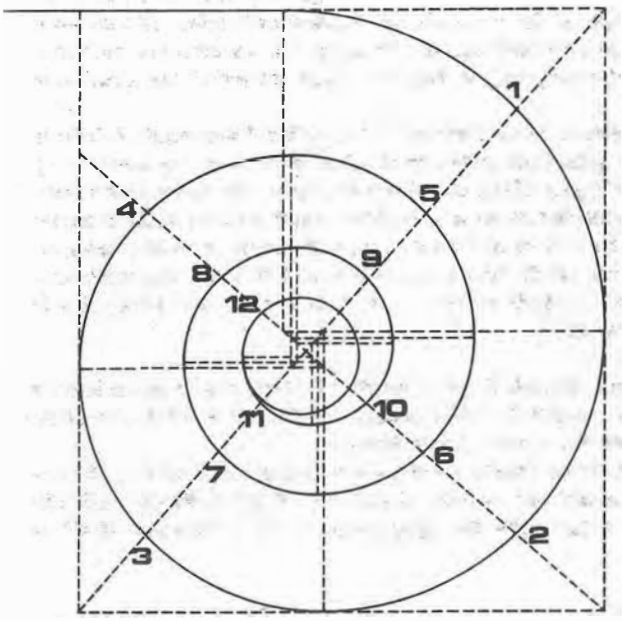
(Abajo). *Se subdivide el cuadrado inscrito en el* «ojo» *en dieciséis cuadrados y los cuadrados interiores a su vez también en dieciséis. Los centros de los cuadrantes están distribuidos en los vértices de esta cuadrícula, según una secuencia empírica, pero de resultado satisfactorio.*

---

29. Para los esquemas de la fig. 19, cf.: *Enciclopedia dell'arte antica*; Atlante, lám. 316 y 315 (*19 a* arriba, *19 b* abajo); BAIRATI, *La simmetria*..., p. 36 (*19 a* abajo); TATARKIEWICZ, *History*..., p. 51; trad. it. p. 80, fig. 6 (*19 b* arriba).


1
2
3
4
5
6
7
8
9


1·5
2·6
9
4·8
3·7


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

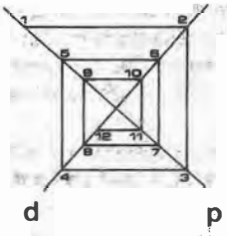
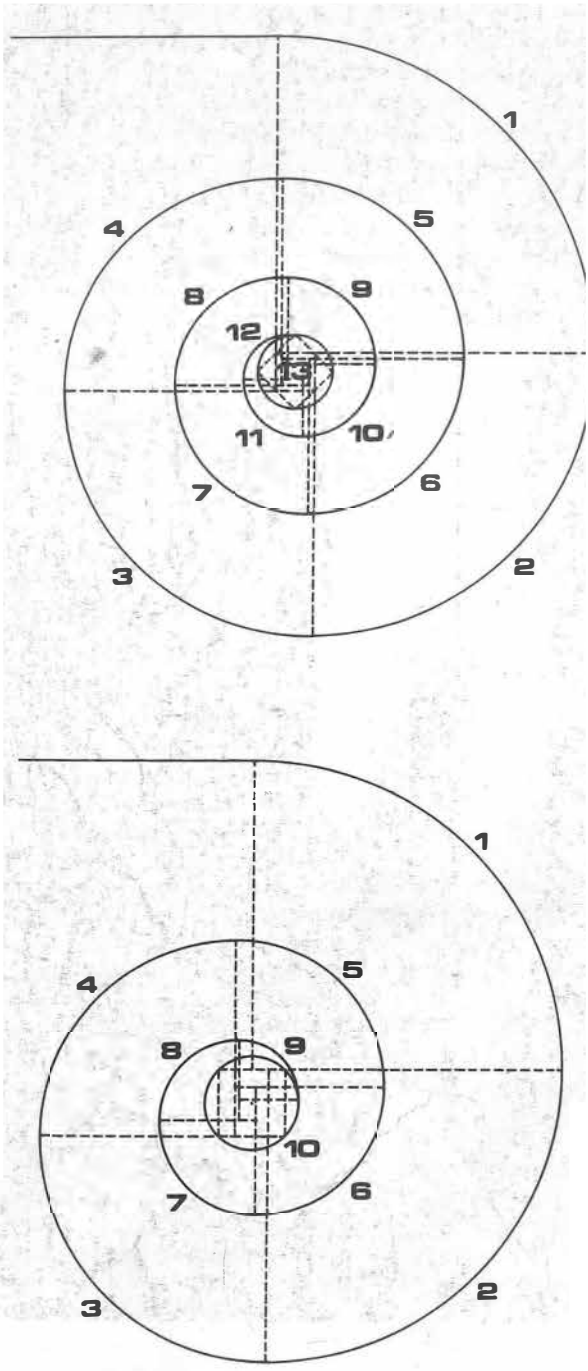
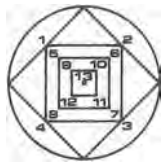

1
2
5
6
9
10
12
11
8
7
4
3
d
p

FIG. 19 A





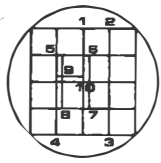


FIG. 19 B

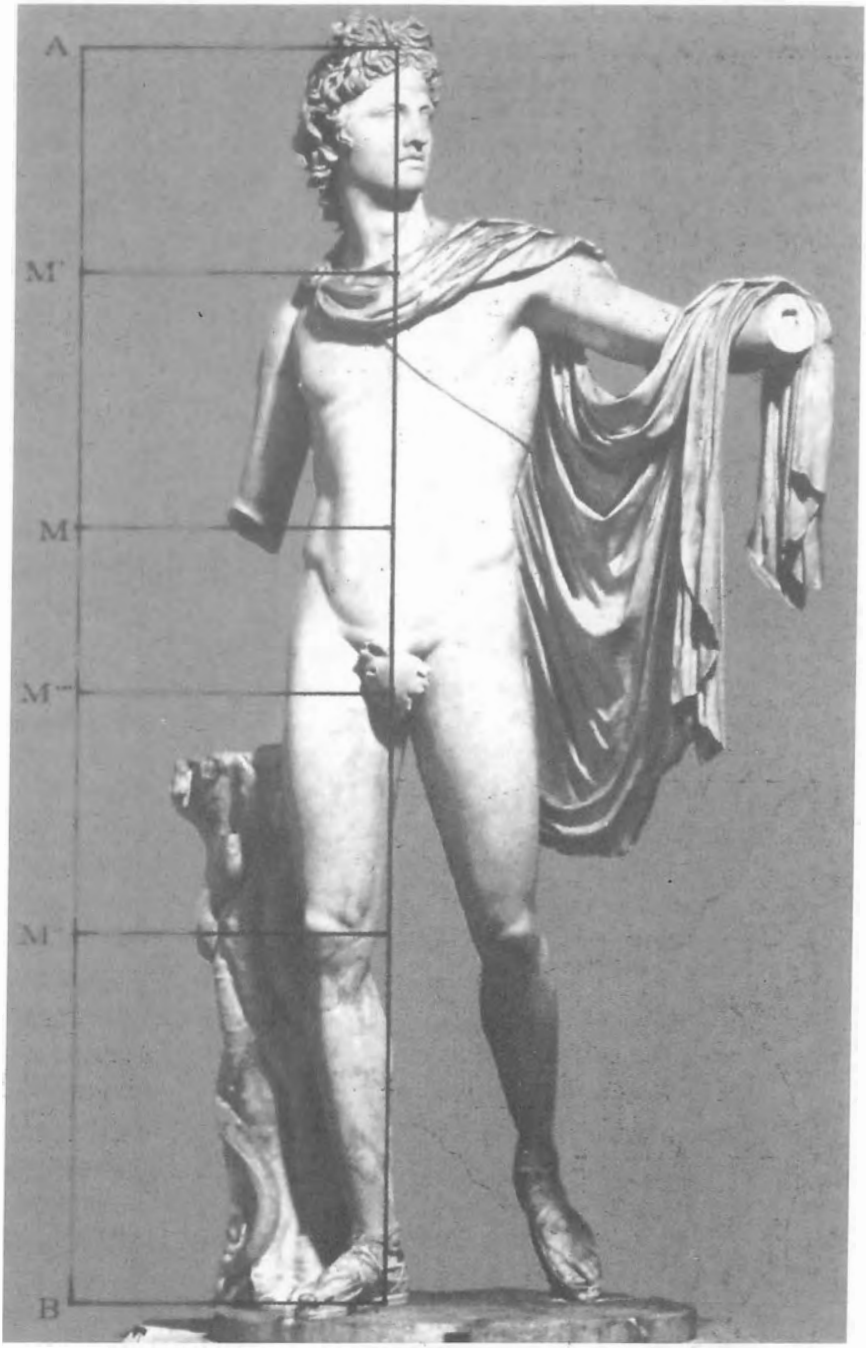


FIG. 20. (Reconstrucción Žoltovskij)

4. *Algunas famosas estatuas griegas y la sección áurea*

Žoltovskij descubrió relaciones basadas en la sección áurea en algunas de las más célebres estatuas griegas: el Apolo de Belvedere y la Venus de Milo (figs. 20 y 21).[30]

A una gran parte de las esculturas griegas se le pueden aplicar esquemas parecidos, más o menos ajustados a la realidad; pero conviene advertir que el sentido de la proporción era algo ya connatural y que, por tanto, se expresaba a ojo más que con instrumentos de medición. Presentamos, a modo de conclusión y como simples conjeturas, posibles trazados reguladores del Hermes de Praxiteles y de los «guerreros de Riace» (figs. 22-24).

La observación atenta de estas espléndidas figuras y de los trazados numéricos que las regulan (en especial de las relaciones basadas precisamente en la sección áurea) nos permitirá comprender intuitivamente el concepto varias veces apuntado en las páginas anteriores de que para los griegos el *eidos*, esto es, la forma, no es la realidad última, puesto que deriva precisamente de números y de principios.

En la página anterior:

FIG. 20. *Apolo de Belvedere*. M *(a la altura del ombligo) divide* AB *en sección áurea: resulta así*: MB = 1/2 ($\sqrt{5}$-1) AB; AM $\simeq$ 0,382 AB y MB $\simeq$ 0,618 AB. *También los puntos* M' y M", *a la altura de los hombros y de las rodillas, dividen* AM y MB *en una relación vinculada a la áurea* (MM' = 2/ $\sqrt{5}$ AM'; BM" = 1/2 $\sqrt{5}$ MM". *Aproximadamente*: AM' $\simeq$ 0,472 AM; M'M $\simeq$ 0,528 AM; MM" $\simeq$ 0,528 MB; M"B $\simeq$ 0,472MB). *También* M'" *(ingle) divide* MM" *en sección áurea.*

En la página siguiente:

FIG. 21. *Venus de Milo. Valen las mismas proporciones de la fig. 20.*

30. TATARKIEWICZ, *History*..., p. 73 (trad. it. p. 101).

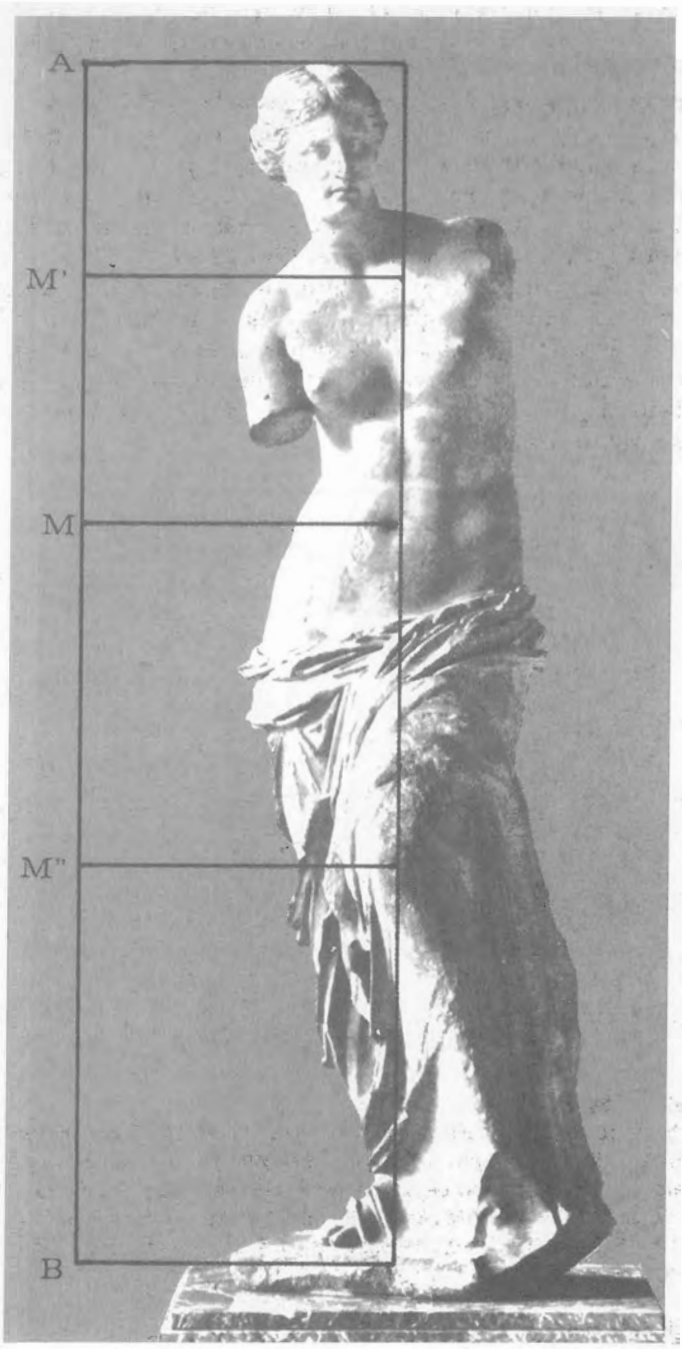


FIG. 21. (Reconstrucción Žoltovskij)

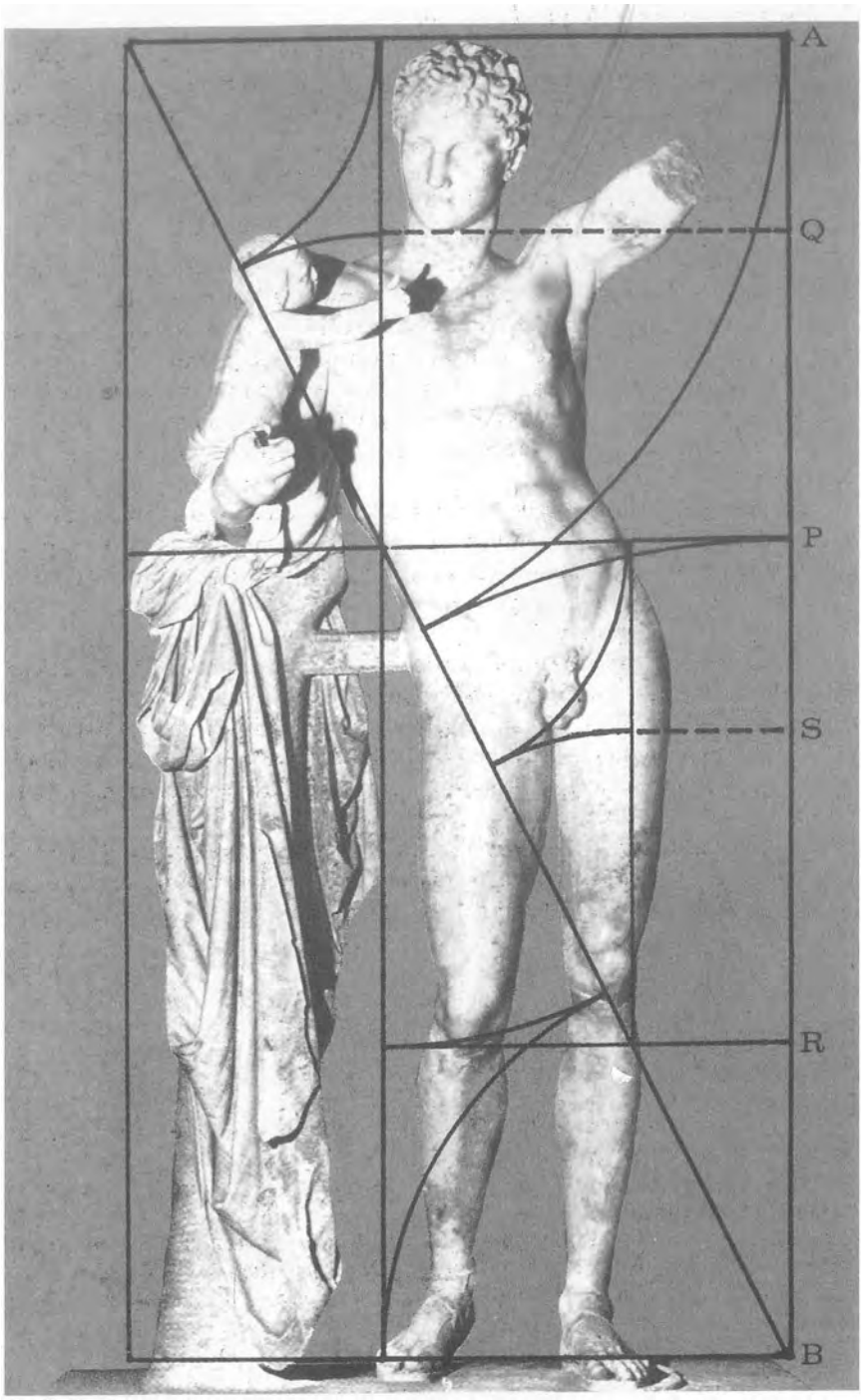


FIG. 22. (Reconstrucción Frigerio)

5. *Mediaciones entre lo ideal y lo real*

Conviene advertir que no disponemos aún de una investigación completa, imprescindible desde el punto de vista filológico como muchas de las investigaciones parciales a las que nos hemos referido, que explique lo que se mantuvo y lo que cambió con el paso del tiempo, paralelamente al avance de la ciencia geométrica. Tampoco hay que olvidar que las formas de expresión de los griegos, tan imbuidas de principios ideales, se iban adecuando constantemente a las características físicas de los materiales y a las limitaciones de la percepción humana. Por tanto, la forma final era objeto de distintas correcciones en la proporción geométrica, impuestas tanto por deformaciones ópticas como por exigencias de la construcción. Así por ejemplo, la imposta de las columnatas y el arquitrabe no eran horizontales, ni las columnatas de perímetro verticales, sino respectivamente curvados hacia arriba e inclinados hacia el interior; las columnas de las hileras interiores tenían un diámetro menor porque por efecto de la luz las exteriores parecían más delgadas, etc.[31]

Por otra parte, la teoría de Vitrubio la contradicen los templos más altos, que presentan un intercolumnio menor: en ese caso se advertía el peligro de inestabilidad, vinculado a la mayor esbeltez de los elementos de sostén verticales y determinado por lo que en la ciencia estática moderna se denomina «carga de punta».[32]

El «oficio» del artista consistía precisamente en dotar a la obra de ese punto de ilusión necesaria para restablecer la proporción ideal a los ojos imperfectos del observador. Como ha destacado acertadamente Panofsky, son válidas las afirmaciones del propio Platón: los artistas se alejan de la verdad, dotando a sus figuras no ya de las proporciones efectivas de las bellas formas sino de aquellas que «parecen» ser bellas.[33]

Las formas de la materia, en el espacio (habría concluido Platón), son tan sólo la sombra de las ideales; pero esas sombras hablan muy a las claras de principios ajenos a la propia materia.

En la página anterior:
FIG. 22. *El Hermes de Praxiteles.* P *divide* AB *en sección áurea. A su vez* Q, R, S *dividen en sección áurea los segmentos menores.*

En la página siguiente:
FIGS. 23-24. *Bronces de Riace. Las figuras se encuadran en una cuadrícula de rectángulos* $\sqrt{5}$ y ($\sqrt{5}$-1). B *(ombligo) es la sección áurea de* AC, D *(mentón) de* AB, E *(ingle) de* BF, F *(rodillas) de* BC. *El mentón hay que considerarlo sin barba.*

31. TATARKIEWICZ, *History...*, pp. 64 y 70 s. (trad. it. pp. 91, 97).

32. Hay una falta de precisión en el tratamiento de este tema por parte de TATARKIEWICZ, (*History...*, p. 61; trad. it. p. 88): el intercolumnio no disminuye por el aumento de peso del «basamento», sino por la mayor esbeltez del elemento de sostén.

33. PANOFSKY, *Il significato...*, p. 69.

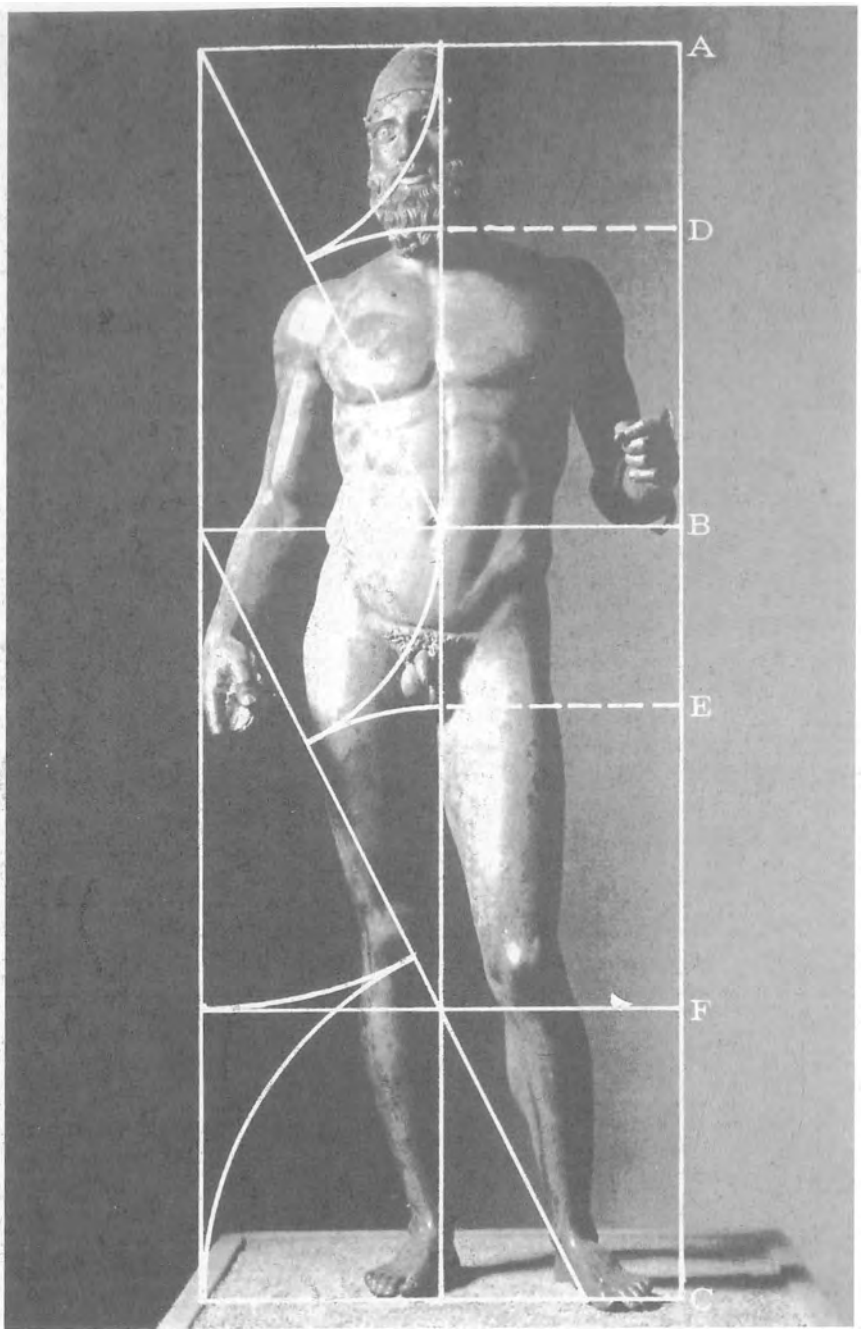


FIG. 23. (Reconstrucción Frigerio)

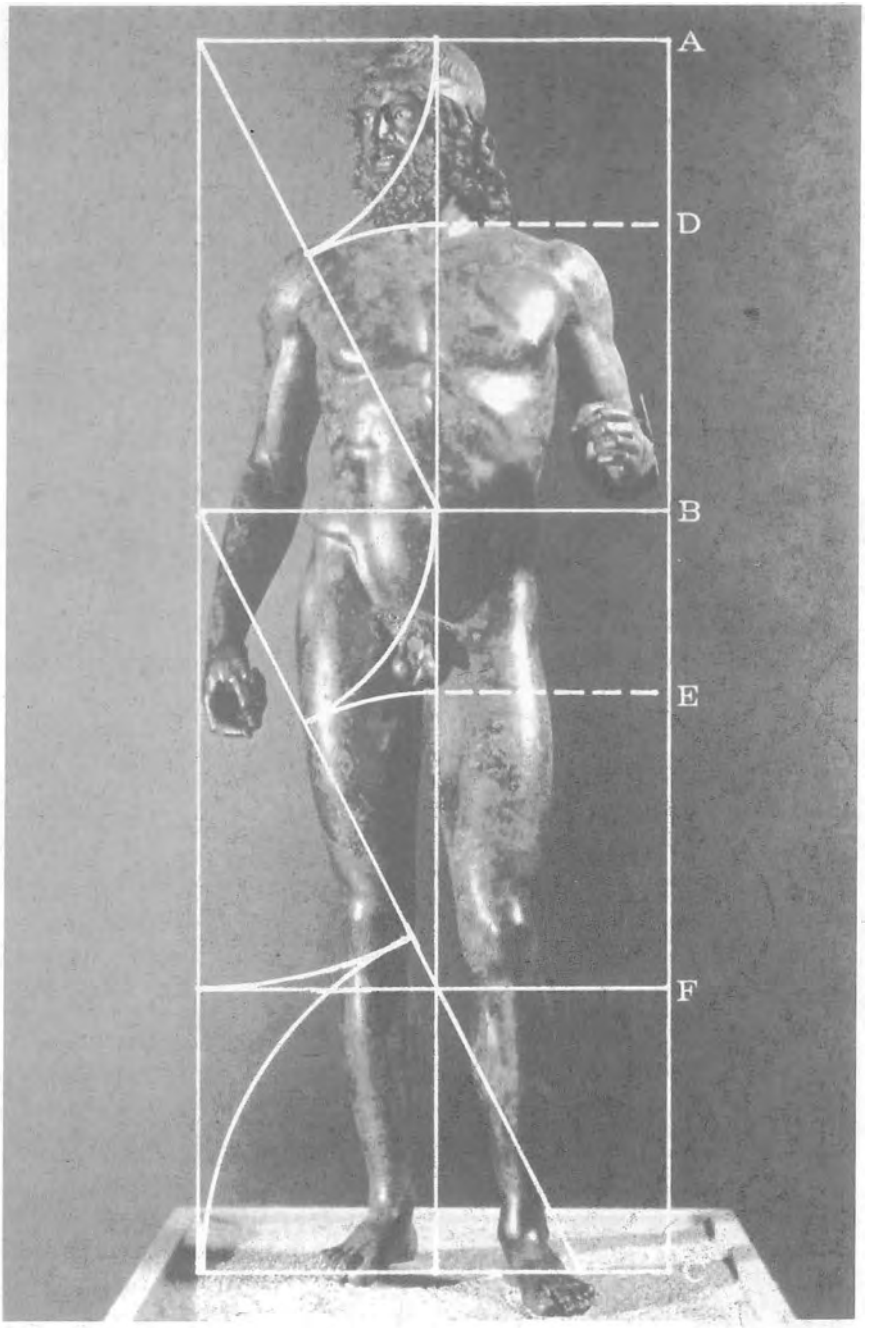


FIG. 24. (Reconstrucción Frigerio)

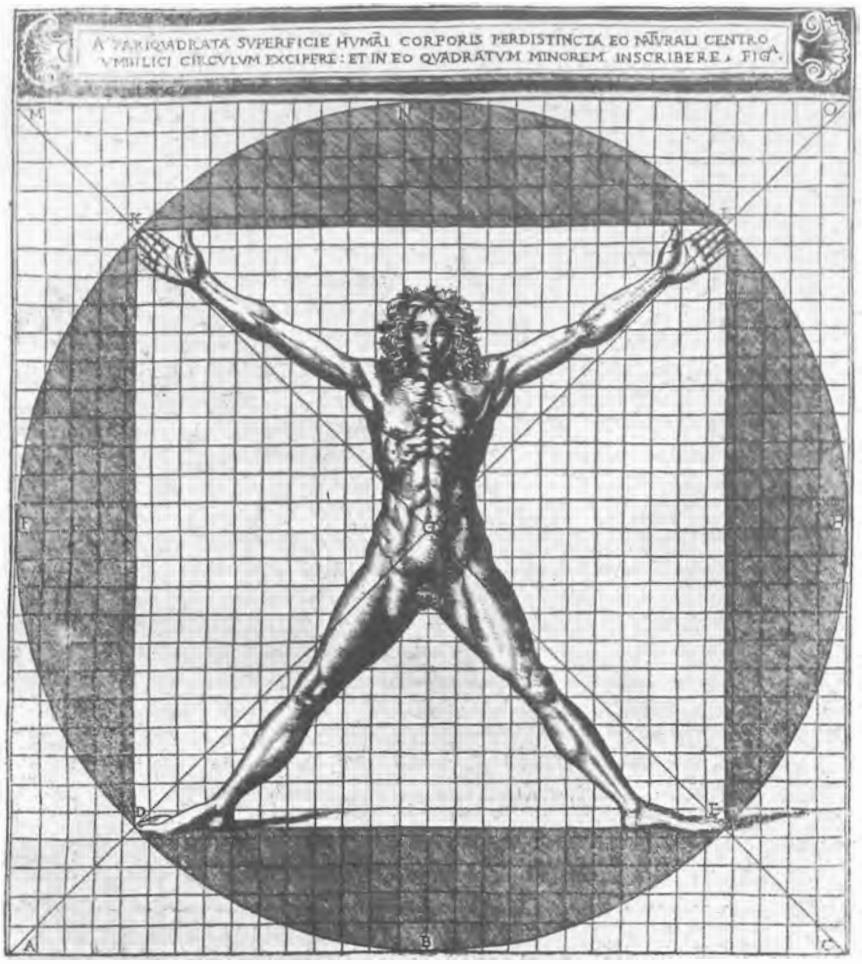


FIG. 25. *El* «homo quadratus»*, según una representación de Cesariano, en la edición de Vitrubio. El hombre aparece aquí representado con los brazos y piernas separados; en otra figura aparece en cambio con los brazos abiertos en horizontal y las piernas juntas.*

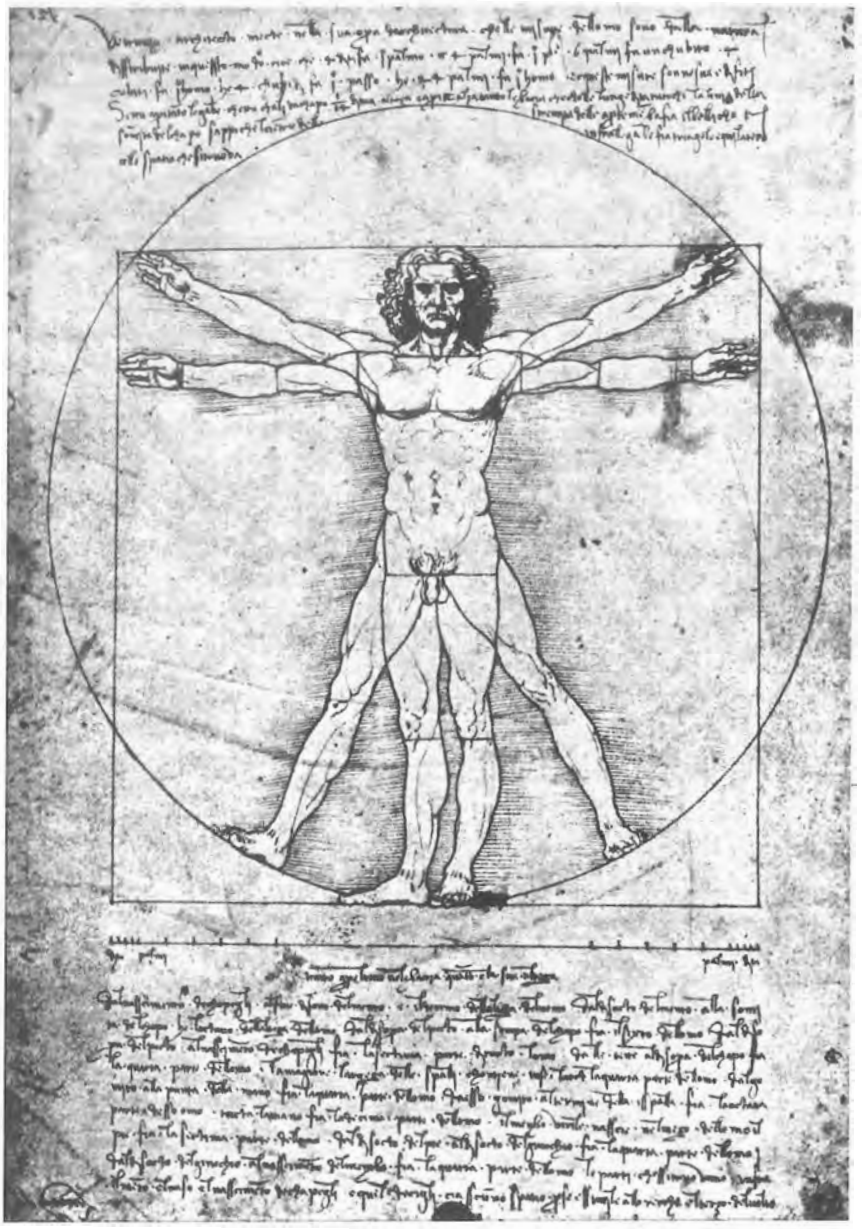


FIG. 26. *La doble imagen de* «homo quadratus» *y* «homo rotundus» *en el famoso dibujo de Leonardo da Vinci.*

V. EL «HOMO QUADRATUS», CANON DE LA PROPORCIÓN HUMANA

La figura humana, como hemos visto, también se reducía a un «canon» de belleza equilibrada. Su expresión simbólica es el «homo quadratus» del que habla Vitrubio, y que tanto influyó en la cultura renacentista; en las figs. 25-26 se reproducen las conocidas interpretaciones de Cesariano y de Leonardo da Vinci (que reproducimos en las pp. 682-692). Pero para eliminar cualquier duda sobre posibles intromisiones vitrubianas, más significativa es aún la imagen del «homo quadratus» que nos ofrece el propio arte griego.[34]

Desgraciadamente, el ejemplar al que nos referimos es fragmentario, pero va acompañado emblemáticamente por una huella de pie que indica la unidad de medida lineal en relación con el hombre, fuente de toda medida y cuyo propio cuerpo está regido por correspondencias métricas armónicas (fig. 27).

Hay que observar, como se demuestra en la propia fig. 27, que el círculo y el cuadrado del «homo rotundus» y del «homo quadratus» están unidos por la relación basada en la sección áurea; en el esquema de la fig. 28 aparece ampliada la información.

A modo de conclusión, es útil reproducir esta excelente página tan instructiva de Ragghianti (ténganse a la vista las figuras de la página siguiente): «Hasta hace poco había permanecido casi ignorado y mal interpretado un bajorrelieve de mármol, del Ashmolean Museum de Oxford, roto por la parte derecha e incompleto por la parte inferior, que en la parte superior izquierda muestra la planta de un pie, es decir, la unidad de medida adoptada con frecuencia en la civilización mediterránea (figura 1 [= 27 a]). De este relieve, procedente del Ática y perteneciente a un escultor de la escuela de Fidias del siglo IV a.C., se ha construido (figura 2 [= 27 b]) el trazado de base modular en cuadrícula [...] y a partir de ahí ha sido fácil proceder a la reconstrucción de la totalidad (figura 3 [=27 c]). Se ve claro que el antiguo bajorrelieve era la fórmula plástica del hombre perfecto o ideal, del *homo quadratus* u *homo ad quadratum*, como se conocía por el texto de Vitrubio (*De architectura*, III 2) traducido de un texto griego anterior, y que significativamente está situado como ejemplo en un capítulo dedicado a la *ratio compositionis* de la arquitectura, entendiéndose que no hay ninguna diferencia sustancial entre la construcción estética de un cuerpo humano y la de un templo.[35]

Todos estos ejemplos atestiguan *ad abundantiam* la tesis defendida en el presente capítulo, es decir, la perfecta *correspondencia analógica* del vínculo entre Formas o Ideas y Números propuesto por Platón *en el plano metafísico* con el vínculo entre formas o figuras y números, que constituye realmente una base y una característica emblemática del arte griego.

---

34. Las imágenes e interpretaciones están tomadas de: C.L. RAGGHIANTI, «Trasmissioni di forme (storia del linguaggio)», *Critica d'arte*, 49, serie IV, n. 1 (1984), pp. 90-93.

35. RAGGHIANTI, *Trasmissioni...*, pp. 90 s.

FIG. 27 A

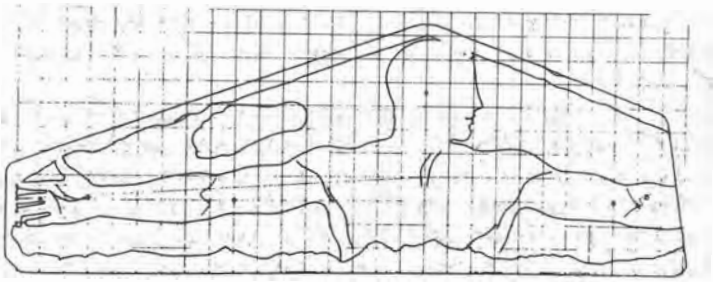


FIG. 27 B

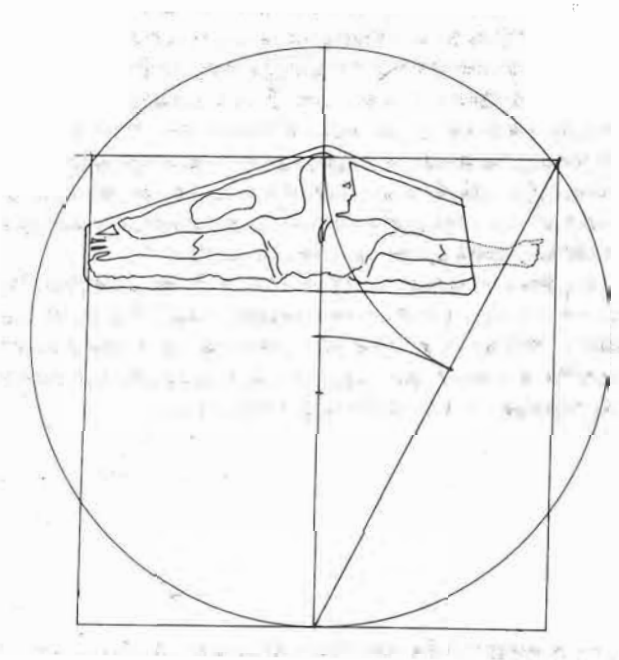


FIG. 27 C

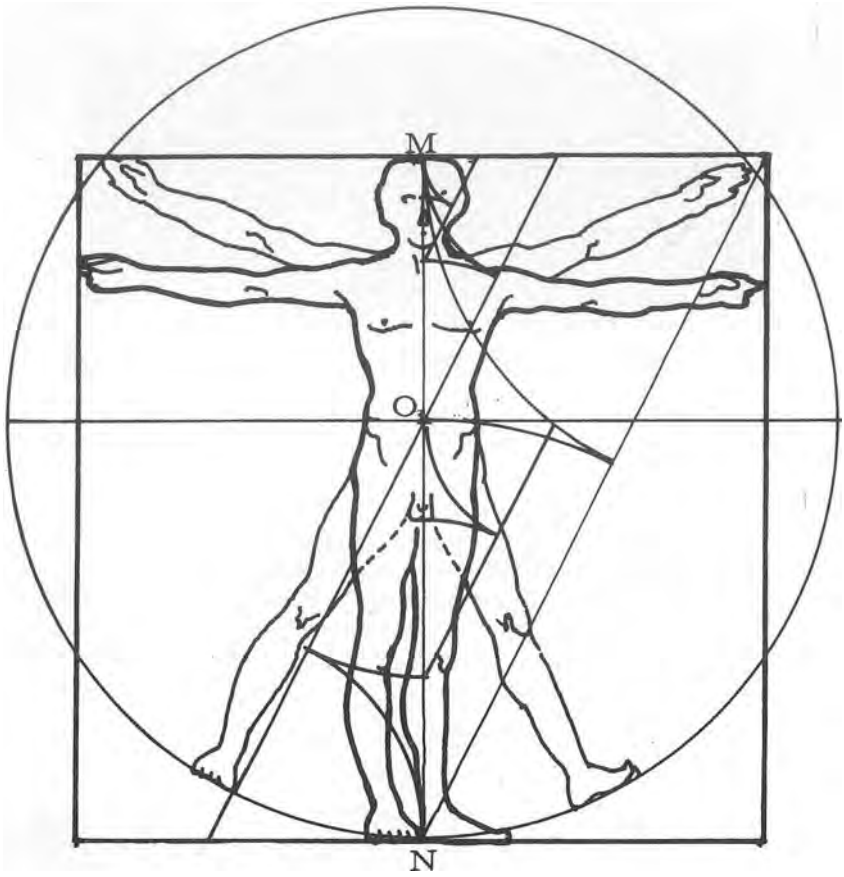


FIG. 28. *Considerando la figura humana inscrita en el cuadrado, el ombligo corresponde a la sección áurea del lado y es el centro del círculo circunscrito al* «homo rotundus». *Subdividiendo OM y ON en sección áurea, y haciendo luego lo mismo con los segmentos resultantes, se obtienen los puntos correspondientes a las rodillas, ingle, hombros y ojos.*

TERCERA PARTE

Los vínculos estructurales entre la teoría de las Ideas y la protología

Los temas y los pasajes metafísicos centrales de las grandes obras de Platón reinterpretados a la luz de las «Doctrinas no escritas»

Se puede aplicar a los diálogos platónicos lo que Heráclito dijo del Dios de Delfos: «No afirma ni oculta, sino que da a entender por alusiones» [...] Son textos cuyo significado sólo se revela al lector mediante la interpretación y un esfuerzo personal de asimilación.

GAISER,
Platone come scrittore filosofico, p. 89.

En el ámbito de la actividad de la enseñanza oral, en el que Platón –a diferencia de los diálogos en los que imitó a Sócrates– habló realmente en nombre propio sin esconderse, y «seriamente», se encuentra *el punto de Arquímedes*, a partir del cual se puede demostrar y garantizar fundadamente también la «seriedad filosófica» del contenido de los diálogos. De modo que la tradición indirecta, lejos de dar lugar a una devaluación de los escritos platónicos, nos lleva, por el contrario, a su revaluación, puesto que demuestra que Platón habló en nombre propio también en los diálogos.

KRÄMER,
Platone..., p. 139.

Capítulo undécimo

Planteamiento y solución de los grandes problemas metafísicos de la República *no resueltos en el ámbito del paradigma tradicional*

I. El fundamento de la *República* (definición del bien) presentado por Platón como un «interés» de la deuda cuya liquidación se remite a la oralidad

1. *La* República *como banco de pruebas para el nuevo paradigma*

La *República* es sin duda un banco de pruebas para el nuevo paradigma alternativo al tradicional, y *de las posturas que se adoptan ante la obra capital de Platón depende la aceptación o no aceptación de dicho paradigma*.

En efecto, la *República*[1] es la síntesis más rica e ilustre de la actividad de Platón como escritor (obsérvese que hablamos de «escritor» y no de «pensador», en el sentido que hemos definido

1. La rica literatura crítica sobre la *República* publicada en el siglo XX se puede encontrar en: Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, p. 79* ss.; Totok, *Handbuch...*, pp. 193-197; Cherniss, *Lustrum*, 1959, pp. 153-177; Brisson, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, bajo la voz, con las correspondientes remisiones. Entre los comentarios, desgraciadamente algo caducados aunque todavía muy útiles en muchos aspectos, recordemos: B. Jowett - L. Campbell, *Plato's Republic. The Greek Text, with Notes and Essays*, 3 vols., Oxford 1894: J. Adam, *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, 2 vols., Cambridge University Press, 1902 (1963²; reimp. 1965). M. Untersteiner presentó un interesante comentario al libro X, en el que comenzaba a adoptar, aunque de forma bastante parcial, algunos puntos del nuevo paradigma hermenéutico: Platone, *Repubblica, libro X. Studio introduttivo, testo greco e commento* a cargo de M. Untersteiner, Loffredo Editore, Nápoles 1966. Véase también el jugoso comentario: R.C. Cross - A.D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres-Melbourne-Toronto-Nueva York 1964.

anteriormente),[2] y se sitúa en el período central de su vida, es decir, entre los dos viajes a Sicilia (el momento culminante de la creación hay que situarlo aproximadamente a mediados de los años setenta del siglo IV a.C.), y además es un compendio de todos los resultados de los escritos anteriores y constituye la base de los posteriores. Por consiguiente, *si se demuestra que la* República *tiene vínculos reales e ineludibles con las* «Doctrinas no escritas»*, se derrumban por completo los distintos intentos de restringir las relaciones entre lo* «escrito» *y lo* «no escrito» *limitándolas exclusivamente a la última fase de la actividad platónica; y se derrumba, por tanto, cualquier posibilidad de salvar el paradigma tradicional y de defenderlo a ultranza*.

Se entienden, pues, las razones por las que Krämer ha tratado muchas veces de este diálogo.[3] Aceptamos prácticamente en su totalidad los resultados alcanzados por Krämer, y aludiremos aquí a algunos de sus puntos esenciales, presentando además algunos argumentos que los confirman y algunas novedades referentes sobre todo al Principio antitético al Uno-Bien que, como demostraremos, tiene un papel importante en este diálogo gracias a su función de contrapunto mantenida constantemente como trasfondo. Demostraremos también que en la *República* no sólo existe una estrecha relación con las «Doctrinas no escritas» de los Principios primeros y supremos, sino también una estrecha vinculación con la doctrina del Demiurgo, que aparece ya claramente formulada. Por lo tanto, el mapa metafísico trazado en el *Fedón* resulta ya perfectamente ejecutado.

Dada la complejidad de los problemas que todo esto comporta, trataremos en este capítulo de las relaciones entre las tesis metafísicas de la *República* y las «Doctrinas no escritas», mientras que de las tesis referentes al Demiurgo, en la medida en que aparecen y tienen una función importante en nuestro diálogo, nos ocuparemos en un capítulo posterior,[4] cuando dispongamos ya de los elementos necesarios para un tratamiento adecuado de este problema.

2. Cf. pp. 128 ss.

3. KRÄMER, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ*...; IDEM, *Über den Zusammenhang* ..., que en la edición italiana ya citada lleva por título *Dialettica e definizione del Bene in Platone* ...; IDEM, *Platone*..., pp. 184-198. También nosotros hemos vuelto a examinar la *República* en el ya citado ensayo: REALE, *L'henologia nella* Repubblica *di Platone*..., y también en: *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene», nella* Repubblica *e nel* Filebo, Nápoles 1991.

4. Cf. más adelante, capítulo decimosexto, pp. 511-526 y 539 ss.

2. *Declaraciones de Platón afirmando que desea tratar del Bien sólo de manera parcial*

El primer tema que debemos abordar es el de las declaraciones hechas por Platón *precisamente acerca de la doctrina del Bien* (que es el eje en torno al que gira concretamente esta importantísima obra, y en torno al que gira en general toda la filosofía platónica), y precisamente en torno a su decisión de presentar esta doctrina *sólo de manera parcial*.

Se trata, a decir verdad, de *auténticas declaraciones programáticas, que en el pasado pusieron a los intérpretes de Platón en una situación francamente embarazosa, y que ahora en cambio emergen en toda su claridad y en todo su notable alcance*.

El pasaje más rico e importante en el que Platón habla del Bien,[5] extendiéndose sobre este tema como no lo hace en ningún otro de sus escritos (tal vez el pasaje más famoso desde el punto de vista metafísico y uno de los puntos fundamentales en la historia del Platonismo), *comienza con declaraciones preliminares de carácter metodológico*[6] *y termina con afirmaciones que refuerzan conceptos análogos, y en él Platón da cuenta de las limitaciones sistemáticas que se impone en el tratamiento de este tema.*[7]

Leámoslo atentamente antes de interpretarlo.

> –¡Por Zeus! –exclamó Glaucón–. No te retires, Sócrates, como si ya estuvieras al final. Pues nosotros estaremos satisfechos si, del modo en que discurriste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discurres acerca del Bien.
>
> –Por mi parte, yo también estaré más que satisfecho. Pero *me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo*. Pero *dejemos por ahora*, dichosos amigos, *lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él*. En cuanto a lo que parece *un vástago del Bien* y lo que más se le asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros; si no, dejamos la cuestión.
>
> –Habla, entonces, y *nos debes para otra oportunidad el relato acerca del padre*.

5. *República*, VI, 507 A 7 - 509 C 2; reproducimos el pasaje en la nota 44.
6. *República*, VI, 506 D 2 - 507 A 6; reproducimos el pasaje en la nota 8.
7. *República*, VI, 509 C 1-11; reproducimos el pasaje en la nota 9.

–Ojalá que yo pueda pagarlo y vosotros recibirlo; y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibid esta criatura y vástago del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo, rindiéndoos cuenta fraudulenta del interés.

–Nos cuidaremos cuanto podamos; pero tú limítate a hablar.[8]

Y veamos ahora las declaraciones finales, que siguen a la exposición de la doctrina del Bien, hecha sobre la base de las referencias análogas a la imagen del Sol, que examinaremos más adelante.

Y Glaucón se echó a reír:

–¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué divina superioridad!

–Tú eres culpable –repliqué–, pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.

–Está bien; de ningún modo te detengas, sino prosigue explicando la similitud respecto del Sol, si es que te queda algo por decir.

–Bueno, *es mucho lo que queda*.

–Entonces no dejes de lado ni lo más mínimo.

–*Me temo que voy a dejar mucho de lado; no obstante, no omitiré lo que en este momento me sea posible*.

–No, por favor.[9]

8. *República*, VI, 506 D 2 -507 A 6: Μὴ πρὸς Διός, ἦ δ' ὅς, ὦ Σώκρατες, ὁ Γλαύκων, ὥσπερ ἐπὶ τέλει ὢν ἀποστῇς. ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν ὥσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῆλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς.

Καὶ γὰρ ἐμοί, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἑταῖρε, καὶ μάλα ἀρκέσει· **ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. ἀλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι — πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν — ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ** φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἐᾶν.

Ἀλλ', ἔφη, λέγε· **εἰς αὖθις γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν.**

Βουλοίμην ἄν, εἶπον, **ἐμέ τε δύνασθαι αὐτὴν ἀποδοῦναι καὶ ὑμᾶς κομίσασθαι, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ νῦν τοὺς τόκους μόνον. τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε. εὐλαβεῖσθε μέντοι μή πῃ ἐξαπατήσω ὑμᾶς ἄκων, κίβδηλον ἀποδιδοὺς τὸν λόγον τοῦ τόκου.**

Εὐλαβησόμεθα, ἔφη, κατὰ δύναμιν· ἀλλὰ μόνον λέγε.

9. *República*, VI, 509 C 1-11: Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

3. *Interpretación de las importantes declaraciones de Platón en torno a la exposición de la doctrina del Bien*

Estos dos pasajes programáticos ponen en evidencia algunos conceptos fundamentales, que ya hemos destacado, sobre todo al examinar los autotestimonios de Platón que aparecen en el *Fedro* y algunos testimonios indirectos.[10]

Examinémoslos detalladamente.

(1) Platón dice claramente que tiene opiniones precisas sobre el Bien en sí, *es decir, que conoce su esencia*.[11] Pero añade que formular esa definición implicaría elevarse a un nivel superior al de la discusión que se está manteniendo en el diálogo y, por tanto, quedaría fuera de lugar.[12] Sin embargo, en cuanto a lo que exige la discusión del diálogo, es decir, en la medida en que es necesario en ese contexto, Platón asegura que no deja de lado nada de lo que es preciso.[13] Esto significa que, *dado el carácter eticopolítico del tema en discusión, en el tratamiento del Bien se limitará a precisar lo que es estrictamente necesario para la solución de ese problema manteniéndose en el ámbito de la escritura*.

Téngase presente, además, el hecho de que los personajes protagonistas de la *República* tienen un elevado nivel de cultu-

---

Σὺ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν.

Καὶ μηδαμῶς γ', ἔφη, παύσῃ, εἰ μή τι, ἀλλὰ τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα αὖ διεξιών, εἴ πῃ ἀπολείπεις.

Ἀλλὰ μήν, εἶπον, συχνά γε ἀπολείπω.

Μηδὲ σμικρὸν τοίνυν, ἔφη, παραλίπῃς.

Οἶμαι μέν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολύ· ὅμως δέ, ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, ἑκὼν οὐκ ἀπολείψω.

Μὴ γάρ, ἔφη.

10. Cf. capítulo tercero, *passim*.

11. Obsérvese en especial lo que se dice en las líneas 506 D 8 - E 3 y en las líneas 509 C 3 s., donde PLATÓN afirma, sin ninguna posibilidad de equívoco, que tiene convicciones precisas acerca de la esencia del Bien: **αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι — πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν. — [...] τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν.**

12. Cf. sobre todo lo que se dice en las líneas 506 E 1 s.: **πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμήν...**

13. Se refleja sobre todo en lo que se dice en las líneas 509 C 9 s.: **ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, ἑκὼν οὐκ ἀπολείψω.**

ra y de formación espiritual, pero no hasta el punto de poder enfrentarse a ese «de más», es decir, a ese gran esfuerzo (el arduo recorrido del «largo camino» hasta llegar al «conocimiento supremo», del que hablaremos) que sería indispensable asumir para llegar a tratar la esencia del Bien. Por lo tanto, el esquema del *Fedro*, que presenta los criterios en que debe inspirarse lo escrito para ser un buen escrito, se aplica perfectamente: quien escribe *conoce exactamente aquello sobre lo que escribe* y conoce el alma de aquellos a quienes se dirige (recordemos que los dos protagonistas principales de la *República*, Glaucón y Adimanto, eran hermanos de Platón); y, por consiguiente, él adecua lo que dice a la capacidad de entender del que escucha (se trataba de hombres de excelentes dotes, pero no eran realmente filósofos y, por tanto, no eran las personas idóneas para llegar hasta el fondo en el problema *Acerca del Bien*).[14]

(2) Obsérvese, además, que Platón afirma incluso que *no quiere tratar de la esencia del Bien por temor a* «desacreditarse» *abordando este tema, es decir, por temor a ser ridiculizado y despreciado.*[15]

Ahora bien, nosotros sabemos (e insistiremos en este tema en otras ocasiones) que para Platón la esencia del Bien era el Uno,[16] y que, precisamente en una serie de lecciones públicas, al tratar este punto, fue mucho más allá de lo que los hombres han considerado generalmente bienes y sostuvo explícitamente que «existe un Bien», es decir, «un Uno», por lo que «algunos le despreciaron, otros le censuraron».[17]

Pues bien, en la *República* Platón se propone precisamente demostrar que «los llamados bienes» [18] corrompen la naturaleza filosófica, y que el verdadero Bien es algo mucho más elevado. Pero Platón en esta obra decide precisamente *evitar estas incomprensiones, es decir, callar lo que es necesario callar ante*

14. Sobre este problema y las cuestiones relacionadas con él, véase el importante capítulo de SZLEZÁK, *Platone...*, pp. 354-415.

15. Véanse sobre todo las líneas 506 D 7 s.: ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω.

16. Véase cuanto hemos dicho a este respecto en el capítulo séptimo, y más adelante, pp. 336 ss.

17. ARISTÓXENO, *Harm. elem.* II 39-40 DA RIOS (GAISER, *Test. Plat.*, 7 = KRÄMER, *Platone...*, III 1). Véase el texto griego en p. 221, nota 15.

18. Cf. *República*, VI, 491 C 1 ss.; 495 A 7 s.

quien es necesario callar, limitándose por tanto a tratar lo que es estrictamente preciso y reservando todo lo que hay que reservar para aquel a quien está reservado, y de la manera como hay que reservarlo.[19]

(3) Las cosas que se refieren a la esencia del Bien, que Platón en la *República* afirma querer callar, *son exactamente las* «cosas de mayor valor» (τὰ τιμώτερα) que, como leemos en el *Fedro*, *el filósofo conoce bien, pero no debe poner por escrito, y que en la propia* República *presenta como característica esencial del filósofo*. En efecto, se dice claramente que es «filósofo» aquel que *ama la realidad en su totalidad y no renuncia a ninguna parte de ésta*, ni grande ni pequeña, ni de «mayor valor», ni de «menor valor».[20]

Éste es el «conocimiento supremo», esto es, el conocimiento del Bien, que corresponde al filósofo por excelencia.[21] Pero para poder llegar a ese conocimiento, el filósofo tendrá que recorrer «el camino más largo» y, concretamente, deberá esforzarse en ello con la misma intensidad y esfuerzo con que practica los ejercicios gimnásticos.[22]

Recordemos que para Platón este camino era *extraordinariamente largo*: debía pasar a través de las ciencias matemáticas, hasta llegar a la dialéctica, para poder alcanzar el conocimiento del Bien, que concluía a los treinta y cinco años, más otros quince años en los que se debía llevar a cabo la contemplación y la práctica del Bien.[23] Como bien puede verse, este «largo camino» exigía un duro ejercicio que, obviamente, no podía realizarse por entero a través de los escritos, sino tan sólo a través de la oralidad dialéctica.

---

19. Cf. *Fedro*, 276 A 1-9; véanse, en el capítulo tercero, los autotestimonios de Platón contenidos en el *Fedro* y nuestro análisis, pp. 75-94.

20. Obsérvese en *República*, VI, 485 B 6, la remisión a la expresión alusiva y técnica del *Fedro*, 278 D 8: τιμιώτερα. En el pasaje de la *República*, VI, 485 B 5-7, se precisa que el filósofo abarca la realidad en su totalidad: **καὶ οὔτε σμικροῦ οὔτε μείζονος οὔτε τιμιωτέρου οὔτε ἀτιμιωτέρου μέρους ἑκόντες ἀφίενται.** E incluso parece que se alude a la antítesis φαῦλα — τιμιώτερα del *Fedro*.

21. Cf. *República*, VI, 504 C-D.

22. Cf. *República*, VI, 504 D 1 s.

23. Cf. *República*, libros VI y VII, *passim*.

(4) Y ahora estamos en condiciones de interpretar correctamente la remisión a «otra oportunidad» [24] de la definición de la esencia del Bien. En el ámbito del paradigma tradicional, quien más se acercó a la verdad fue el que consideró que Platón, puesto que en ningún otro diálogo define la esencia del Bien y, por tanto, en ningún otro diálogo liquida la cuenta cuyos intereses sólo paga en la *República*, tal vez se refería al *Filósofo*, un diálogo anunciado pero no escrito. Esta tesis resulta exacta si, en vez de pensar en un *diá-logo* prometido y no escrito, se entiende precisamente el *logos no escrito* en la forma que ya conocemos, esto es, *el logos confiado a la oralidad dialéctica*, puesto que solamente en esta dimensión se pueden recorrer todas las etapas en los largos plazos exigidos para poder alcanzar el «conocimiento supremo».[25]

(5) Pero si en la *República* Platón no liquida la abultada cuenta de la definición del Bien en sí y remite a lo «no escrito», *a la hora de pagar los intereses va mucho más allá*.

En este punto insiste Platón con enorme habilidad artística jugando con el doble significado del término τόκος, que quiere decir «interés» y «criatura», asociándolo después con ἔκγονος, que quiere decir «vástago», *para afirmar con toda claridad que lo que él presenta es un interés-criatura, que, precisamente como tal, es* «vástago» *del Bien*. En vez del originario «capital» (como diríamos en términos modernos) y en vez del «Padre», quiere presentar el interés-criatura de ese capital, es decir, el vástago de aquel padre; y, además, *quiere presentarlo con toda corrección, esto es, no de forma fraudulenta.*[26] Por consiguiente, si no se lee el texto y no se interpreta en este sentido (es decir, en sus justos términos), se tergiversa completamente su significado y alcance.

Ahora bien, esta interpretación mina las bases del paradigma tradicional, que precisamente se apoyaba en la autonomía y en la autarquía de los escritos: Platón *presenta su obra capital tan sólo como un* «interés» *y como una* «criatura» *de algo que no confía a la escritura y que, por tanto, sobrepasa la escritura*. De ahí que la *República* platónica sólo pueda interpretarse correctamente de este modo. *Es necesario, pues, para poder entender a*

---

24. Obsérvese bien la remisión a *República*, VI, 506 E 6: **εἰς αὖθις**...

25. Sobre el *Filósofo* no escrito, véase la interpretación que damos en el capítulo decimotercero, pp. 416-434.

26. *República*, VI, 507 A 1-5.

fondo esta importante obra consignada por «escrito», *remontarse del interés o criatura al capital originario reservado a la oralidad*. Aunque, para hacer esto, *es preciso recorrer el único camino que* «históricamente», *es decir, objetivamente conduce a ello, esto es, recorrer el camino que la* «tradición indirecta» *ha conservado, al menos en sus elementos más importantes*.

Pero, teniendo en cuenta que el tema de fondo de la *República* es el punto culminante de su sistema filosófico, Platón se preocupó de proporcionar indicaciones claras y precisas que, al que conociera las «Doctrinas no escritas», no sólo le permitían sino que incluso le facilitaban *el paso de los intereses al capital originario, del hijo al padre, es decir, a la esencia o, al menos, a algunas de las características fundamentales de la esencia del Bien*, como veremos puntualmente.

II. Los dos importantes pasajes acerca del Bien incluidos en la *República* y su estructura

1. *Análisis y lectura del primer texto básico*

El primer pasaje contiene una importante introducción al problema del Bien y se articula del siguiente modo.

(*a*) Para llegar a un *conocimiento adecuado* de las virtudes (justicia, templanza, fortaleza y sabiduría), que en los libros anteriores a la *República* se habían explicado partiendo sobre todo de la distinción de las tres partes del alma, la concupiscible, la irascible y la racional (mostrando, en concreto, cómo cada una de estas virtudes está específicamente referida a una de estas partes del alma, mientras que la justicia consiste en una relación armónica de estas partes entre sí), *es necesario*, como ya señalamos antes, *recorrer* «otro camino más largo»,[27] *que conduce a un plano fundacional superior*.

(*b*) Lo que faltaba a las anteriores explicaciones (a las que no obstante estaban vinculadas determinadas demostraciones, en proporción a su nivel) *era precisamente la fundamentación última*, a la que Platón alude aquí con los términos de «medida» y «precisión»,[28] que, como veremos más

27. *República*, IV, 435 D 3; VI, 504 B 2: μακροτέρα ὁδός e μακροτέρα περίοδος.

28. *República*, VI, 504 B 8 - C 4.

adelante,[29] son extraordinariamente significativos. En efecto, la fundamentación anterior de la doctrina era sólo *parcial* y, por tanto, *incompleta*. De ahí que no alcanzara la «medida» última de estas cosas, puesto que lo que es *incompleto* no puede ser «medida» de algo.[30]

Así pues, *es necesario buscar la fundamentación última con todo el empeño que, por su naturaleza, ésta exige*.

(*c*) Recorrer este largo camino que conduce al «conocimiento máximo», es decir, al conocimiento supremo, como hemos recordado ya muchas veces, supone un esfuerzo muy considerable, no inferior al que exigen, sobre otras bases, los ejercicios gimnásticos, que exigen un esfuerzo prolongado y constante. Y puesto que con el «conocimiento máximo» (μέγιστον μάθημα) se alcanza una cosa que es mayor que la justicia, es decir, se llega al plano más elevado, *es preciso alcanzar justamente la mayor precisión*.[31]

(*d*) El objeto de esta «ciencia máxima» es precisamente la idea del Bien. Y es justamente del Bien de donde la virtud obtiene el ser *útil y valiosa, y es por tanto de él del que deriva todo valor axiológico*.[32]

(*e*) Si no se alcanza el conocimiento del Bien, de ello se sigue que del conocimiento de todas las otras cosas así como de la posesión de las mismas, *no puede derivarse ningún provecho*.[33] *El Bien es, pues, el Principio que da significado y valor a todas las cosas*.

(*f*) Platón, respondiendo a la pregunta sobre el objeto en torno al que trata la *ciencia suprema*, subraya que el interlocutor lo ha «oído» (ἀκήκοας) de él no pocas veces. Así pues, Platón *remite explícitamente a algo* «oído», y afirma esto («porque *con frecuencia me has escuchado decir* que la idea del Bien es el objeto del estudio supremo»), *de modo que sea bien clara la remisión a las* «Doctrinas no escritas»: no puede decirse en verdad que los diálogos anteriores a la *República* hablen «no pocas veces» (οὐκ ὀλιγάκις), ni tampoco «muchas

29. Cf. pp. 336 ss.
30. *República*, VI, 504 C 2 s.: ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον.
31. *República*, VI, 504 D 2, 4, 6, 7; E 1-3.
32. *República*, VI, 505 A; cf., más adelante, pp. 341 ss.
33. *República*, VI, 505 A 4 - B 1.

veces» (πολλάκις) de la idea del Bien.[34] Es más, la temática del Bien en sentido metafísico preciso aparece por primera vez en este diálogo.

Veamos el texto:

–Sin duda recuerdas que, tras haber dividido el alma en tres géneros, examinamos qué es la justicia, la moderación, la valentía y la sabiduría, lo que es cada una de ellas.

–Si no me acordase de eso, no sería justo que escuchara el resto.

–¿Y lo dicho antes de eso?

–¿Qué cosa?

–Decíamos que para contemplarlas lo mejor posible necesitaríamos de un *circuito más largo*, tras recorrer el cual se nos aparecerían claras, aunque también podría aplicarse una demostración que se acoplara a lo ya dicho; vosotros habéis dicho que bastaba, y las cosas que entonces dije carecieron de precisión, según me pareció, pero si os agradó os toca decirlo a vosotros.

–A mí me pareció *medidamente razonable*; y también a los demás.

–Pero, mi amigo, *una medida de estas cosas que abandona en algo lo real no llega a ser medidamente, pues nada imperfecto es medida de algo*. Sin embargo, a veces a algunos les parece que han alcanzado lo suficiente y que no necesitan indagar más allá.

–Sí, con frecuencia les pasa eso a muchos por indolencia.

–Pues precisamente eso es lo que menos conviene que suceda a un guardián del Estado y de sus leyes.

–Naturalmente.

–Entonces, amigo mío, *es el circuito más largo el que debe recorrer, y no debe esforzarse menos en estudiar que en practicar gimnasia; si no, como acabamos de decir, jamás alcanzará la meta del estudio supremo, que es el que más le conviene*.

–Pero ¿acaso –preguntó Adimanto– *no son la justicia y lo demás que hemos descrito lo supremo*, sino que hay algo todavía mayor?

–Mayor, ciertamente –respondí–. Y de esas cosas mismas no debemos contemplar, como hasta ahora, un bosquejo, sino no parar-

34. *República*, VI, 504 E 7 - 505 A 4.

nos hasta tener un cuadro acabado. ¿No sería ridículo acaso que pusiésemos todos nuestros esfuerzos en otras cosas de escaso valor, de modo que alcanzáramos en ellas la mayor precisión y pureza posibles, y que no consideráramos dignas de la máxima precisión justamente a las cosas supremas?

–Efectivamente; pero en cuanto a lo que llamas «el estudio supremo» y en cuanto a lo que trata, ¿te parece que podemos dejar pasar sin preguntarte qué es?

–Por cierto que no, pero también tú puedes preguntar. Por lo demás, *me has oído hablar de eso no pocas veces*; y ahora, o bien no recuerdas, o bien te propones plantear cuestiones para perturbarme. Es esto más bien lo que creo, porque *con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo*, a partir del cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que *no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes que, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender en nada lo bello y el Bien?*

–¡Por Zeus que me parece que no![35]

35. *República*, VI, 504 A 4 - 505 B 4: Μνημονεύεις μέν που, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τριττὰ εἴδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἴη.

Μὴ γὰρ μνημονεύων, ἔφη, τὰ λοιπὰ ἂν εἴην δίκαιος μὴ ἀκούειν.

Ἦ καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν;

Τὸ ποῖον δή;

Ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος, ἣν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἑπομένας ἀποδείξεις οἵόν τ' εἴη προσάψαι. καὶ ὑμεῖς ἐξαρκεῖν ἔφατε, καὶ οὕτω δὴ ἐρρήθη τὰ τότε τῆς μὲν ἀκριβείας, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο, ἐλλιπῆ, εἰ δὲ ὑμῖν ἀρεσκόντως, ὑμεῖς ἂν τοῦτο εἴποιτε.

Ἀλλ' ἔμοιγε, ἔφη, μετρίως· ἐφαίνετο μὴν καὶ τοῖς ἄλλοις.

Ἀλλ', ὦ φίλε, ἦν δ' ἐγώ, μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολεῖπον καὶ ὁτιοῦν τοῦ ὄντος οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται· ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. δοκεῖ δ' ἐνίοτέ τισιν ἱκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν.

Καὶ μάλ', ἔφη, συχνοὶ πάσχουσιν αὐτὸ διὰ ῥᾳθυμίαν.

Τούτου δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τοῦ παθήματος ἥκιστα προσδεῖ φύλακι πόλεώς τε καὶ νόμων.

Εἰκός, ἦ δ' ὅς.

Τὴν μακροτέραν τοίνυν, ὦ ἑταῖρε, ἔφην, περιιτέον τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐχ ἧττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένῳ· ἦ, ὃ νυνδὴ

2. *Análisis y lectura del segundo texto fundamental*

Vayamos ahora al segundo de los pasajes esenciales sobre el Bien, que es el más importante, porque en él Platón se atreve a ilustrar *la imagen del Bien*, el «vástago» del Bien, y *se compromete por tanto a pagar los «intereses» de la deuda*, cuya liquidación queda aplazada en la forma y sentido que antes hemos precisado.

El esquema y las líneas esenciales del razonamiento son los siguientes.

(*a*) Platón parte de la teoría de las ideas, de la que ya había tratado en la *República*, y de la que dice que ya ha hablado «no pocas veces», y la presenta desde la perspectiva de la problemática del «uno» y de lo «múltiple», sobre la que ya hemos discutido.[36] Existen *muchas* cosas bellas, *muchas* cosas buenas, y así sucesivamente; pero también existe lo bueno en sí, lo bello en sí, etc.; y cada una de estas realidades es «una» idea *única*. Ahora bien, considerando la multiplicidad de las cosas según la correspondiente idea y refiriéndolas a ésta, decimos de cada cosa lo que propiamente es. Así pues, precisamente esta superación de la *multiplicidad* de las cosas sensibles y la referencia a la *unidad* de la Idea correspondiente y, por tanto,

ἐλέγομεν, τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὔποτε ἥξει.

Οὐ γὰρ ταῦτα, ἔφη, **μέγιστα**, ἀλλ' ἔτι τι μεῖζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν;

Καὶ μεῖζον, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτῶν τούτων οὐχ ὑπογραφὴν δεῖ ὥσπερ νῦν θεάσασθαι, ἀλλὰ τὴν τελεωτάτην ἀπεργασίαν μὴ παριέναι. ἢ οὐ γελοῖον ἐπὶ μὲν ἄλλοις σμικροῦ ἀξίοις πᾶν ποιεῖν συντεινομένους ὅπως ὅτι ἀκριβέστατα καὶ καθαρώτατα ἕξει, τῶν δὲ μεγίστων μὴ μεγίστας ἀξιοῦν εἶναι καὶ τὰς ἀκριβείας;

Καὶ μάλα, ἔφη, [ἄξιον τὸ διανόημα]· ὃ μέντοι **μέγιστον μάθημα** καὶ περὶ ὅτι αὐτὸ λέγεις, οἴει τιν' ἄν σε, ἔφη, **ἀφεῖναι μὴ ἐρωτήσαντα τί ἐστιν;**

Οὐ πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ καὶ σὺ ἐρώτα. πάντως αὐτὸ **οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας**, νῦν δὲ ἢ οὐκ ἐννοεῖς ἢ αὖ διανοῇ ἐμοὶ πράγματα παρέχειν ἀντιλαμβανόμενος. οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον· **ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας**, ᾗ δὴ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα **χρήσιμα** καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ **ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἴ ὅτι μάλιστα τἆλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἴει τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθήν; ἢ πάντα τἆλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν;**

Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

36. *República*, VI, 507 A 7 ss.; cf. también pp. 186 ss. y 197 ss.

el esquema bipolar multiplicidad-unidad, constituye el punto de partida.[37]

La multiplicidad de las cosas de que hablamos se percibe con los sentidos (vista, oído, etc.), mientras que la idea y la unidad de cada una de ellas se perciben con el intelecto. La «multiplicidad», pues, se halla predominantemente en la dimensión de lo sensible, y la «unidad» en la de lo inteligible. Recordemos que las propias Ideas, aunque de manera diferente, son una forma de multiplicidad inteligible no sólo en su conjunto, sino también en cuanto que *cada una se multiplica asociándose también con otras Ideas.*[38]

(*b*) El artesano de los sentidos (el Demiurgo de los sentidos)[39] modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y la correspondiente de ser visible, puesto que entre la vista y lo visible introdujo *un tercer elemento* para unirlos. Los otros sentidos están acoplados directamente a su objeto, mientras que la vista y lo visible están ligados *por un vínculo de una especie nada pequeña*,[40] es decir, por la luz. Ahora bien, la fuente de la luz es el Sol. Pero la vista no coincide con el sol; y sin embargo, entre los órganos de los sentidos, es el más afín al sol, y del sol procede su propia capacidad y su propio poder. Además, como el sol produce la facultad de ver que es propia de la vista, también es visto por ésta. Así pues, la vista recibe su facultad del sol, y *precisamente por esto puede ver también al sol.*[41]

(*c*) Además, el Bien puede explicarse por analogía con el sol, que precisamente por esto ha sido presentado como «vás-

---

37. *República*, VI, 507 B 5 ss.

38. *República*, V, 475 E 9 - 476 A 7; cf. pp. [186] ss.

39. Véase cuanto decimos sobre este tema en el capítulo decimosexto, pp. [511] ss.

40. *República*, VI, 508 A 1: τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν obsérvese la similitud con el término que expresa el concepto que determina el objeto que el filósofo no pone por escrito en el *Fedro*; véase la nota 20 de este capítulo.

41. *República*, VI, 508 B 9-10: αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης. Téngase bien presente que esta afirmación implica, debido a las analogías que PLATÓN destaca aquí entre el Sol y el Bien, que, *en cuanto la inteligencia recibe la facultad de conocer del Bien mismo, por este motivo conoce el Bien*, del mismo modo que el ojo, *en cuanto recibe la vista del Sol, ve también el Sol*. Y un poco más adelante, en las líneas 508 E 3 s., PLATÓN lo especifica explícitamente afirmando que el Bien, al ser causa de conocimiento, es también cognoscible.

tago» del Bien. En efecto, en la esfera de lo inteligible el Bien mantiene con lo inteligible y con el intelecto la misma relación que en la esfera de lo sensible mantiene el sol con la vista y lo visible. Cuando los ojos miran las cosas en la oscura claridad de la noche, ven poco o casi nada; en cambio, cuando miran las cosas iluminadas por el sol, las ven con nitidez y la vista desempeña la función que le corresponde. Así sucede también con el alma, que, cuando fija su mirada en lo que está sumergido en la oscuridad, esto es, en lo que nace y muere, sólo es capaz de opinar y de hacer conjeturas, y da la impresión de que casi no tiene inteligencia, mientras que cuando contempla aquello que iluminan la verdad y el ser, esto es, lo inteligible puro, entonces asume la función que le corresponde.

Veamos, pues, cómo, por afinidad con el sol (el «vástago»), el Bien (el «padre») desarrolla su propia función esencial y qué se sigue de ello.

La Idea del Bien aporta *la verdad* a las cosas conocidas, y otorga a quien las conoce *la facultad de conocer su verdad*; y, en este sentido, la Idea del Bien resulta ser ella misma cognoscible.

Y del mismo modo que la vista y lo visto no son el sol, sino que son *afines al sol*, así también el conocimiento y la verdad no son el Bien, sino que son *afines al Bien*.

Además, así como el sol está por encima de la vista y de lo visto, así también el Bien está por encima del conocimiento y de la verdad. El Bien es pues una belleza extraordinaria, puesto que *supera la belleza del conocimiento y de la verdad*.[42]

(*d*) Pero la comparación con el sol ofrece nuevos datos. Así como el sol no solamente aporta a las cosas la capacidad de ser vistas, sino que también es la causa de su génesis, crecimiento y nutrición, aun no siendo él mismo génesis, así también el Bien *no sólo causa la cognoscibilidad de las cosas, sino que causa además el ser y la esencia,*[43] *aun no siendo* οὐσία, *es decir* «ser» *y* «esencia», *sino algo que está por encima de la* οὐσία, *y superior al ser y a la esencia en cuanto a dignidad y a potencia*.

42. *República*, VI, 508 E 1 - 509 A 6.

43. Los términos que utiliza aquí PLATÓN son εἶναι y οὐσία. El término οὐσία es especialmente difícil de traducir, puesto que cubre un área conceptual y semántica muy extensa. «Esencia» y «sustancia» son términos que podrían ser adecuados, siempre que no se tome «sustancia» en un sentido demasiado aristotélico. En la línea 509 B 9 aparece la célebre expresión

Veamos el texto, que ha alcanzado extraordinaria celebridad.

–Para eso debo estar de acuerdo con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades.

–¿Sobre qué?

–Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

–Lo decimos, en efecto.

–También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una «lo que es».

–Así es.

–Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.

–Indudablemente.

–Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas visibles?

–Por medio de la vista.

–En efecto, y por medio del oído las audibles, y por medio de las demás percepciones todas las cosas perceptibles. ¿No es así?

–Sí.

–Pues bien, ¿has advertido que el artesano de los sentidos modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto?

–En realidad, no.

–Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que, si este tercer género no se hace presente, uno no oirá y la otra no se oirá?

–No, nada.

–Tampoco necesitan de algo de esa índole muchos otros sentidos, pienso, por no decir ninguno. ¿O puedes decir alguno?

–No, por cierto.

–Pero, al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le falta algo?

–¿Qué cosa?

–Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un

ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, y, en este contexto, οὐσία puede traducirse correctamente también por «ser» en sentido específico. Recuérdese que el ser del que habla nuestro filósofo siempre es una realidad de-terminada y de-limitada.

tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no será nada y los colores serán invisibles.

–¿A qué te refieres?

A lo que tú llamas «luz».

–Dices la verdad.

–Por consiguiente, el sentido de la vista y el poder de ser visto *se hallan ligados por un vínculo de una especie nada pequeña, de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos*, salvo que la luz no sea estimable.

–Está muy lejos de no ser estimable.

–Pues bien, ¿a cuál de los Dioses que hay en el cielo atribuyes la autoría de aquello por lo cual la luz hace que la vista vea y que las más hermosas cosas visibles sean vistas?

–Al mismo que tú y que cualquiera de los demás, ya que es evidente que preguntas por el sol.

Y la vista, ¿no es por naturaleza en relación a este Dios lo siguiente?

–¿Cómo?

–Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce lo que llamamos «ojo»– son el sol.

–Claro que no.

–Pero es el más afín al sol, pienso, de los órganos que conciernen a los sentidos.

–Con mucho.

Y la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido que le es dispensado por el sol?

–Ciertamente.

–*En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma*.

–Así es.

–Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, *lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve*.

–¿Cómo? Explícate.

Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por el resplandor de la luna, ven débilmente, y parece como si estos mismos ojos estuvieran ciegos, como si no hubiera en ellos visión clara.

–Sin duda.

–En cambio, cuando ven perfectamente lo que el sol ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en aquellos mismos ojos.

–¿Cómo no?

–Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: *cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia*.

–Eso parece, en efecto.

–Entonces, lo que *aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas*. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que *la condición del Bien es mucho más digna de estima*.

–Hablas de una belleza extraordinaria, puesto que produce la ciencia y la verdad, y además está por encima de ellas en cuanto a hermosura. Sin duda, no te refieres al placer.

–¡Dios nos libre! Prosigue examinando nuestra comparación.

–¿De qué modo?

–Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis.

–Claro que no.

–*Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia*.

–Y Glaucón se echó a reír:

–¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué divina superioridad![44]

44. *República*, VI, 507 A 7 - 509 C 2: **Διομολογησάμενός γ', ἔφην ἐγώ, καὶ ἀναμνήσας ὑμᾶς τά τ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθέντα καὶ ἄλλοτε ἤδη πολλάκις εἰρημένα.**

Τὰ ποῖα; ἦ δ' ὅς.

3. *Los principales problemas que dejan sin resolver los dos grandes pasajes examinados*

Estos dos pasajes son sin duda extraordinariamente importantes, pero *dejan pendientes numerosas cuestiones que*

Πολλὰ καλά, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.

Φαμὲν γάρ.

Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, "ὃ ἔστιν" ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Ἔστι ταῦτα.

Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.

Παντάπασι μὲν οὖν.

Τῷ οὖν ὁρῶμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὁρώμενα;

Τῇ ὄψει, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀκοῇ τὰ ἀκουόμενα, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά;

Τί μήν;

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἐννενόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσῳ πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν;

Οὐ πάνυ, ἔφη.

Ἀλλ' ὧδε σκόπει. ἔστιν ὅτι προσδεῖ ἀκοῆς καὶ φωνῆς γένους ἄλλου εἰς τὸ τὴν μὲν ἀκούειν, τὴν δὲ ἀκούεσθαι, ὃ ἐὰν μὴ παραγένηται τρίτον, ἡ μὲν οὐκ ἀκούσεται, ἡ δὲ οὐκ ἀκουσθήσεται;

Οὐδενός, ἔφη.

Οἶμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, οὐδ' ἄλλαις πολλαῖς, ἵνα μὴ εἴπω ὅτι οὐδεμιᾷ, τοιούτου προσδεῖ οὐδενός. ἢ σύ τινα ἔχεις εἰπεῖν;

Οὐκ ἔγωγε, ἦ δ' ὅς.

Τὴν δὲ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρατοῦ οὐκ ἐννοεῖς ὅτι προσδεῖταί;

Πῶς;

Ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χρόας ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἥ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τά τε χρώματα ἔσται ἀόρατα.

Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου;

Ὃ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, φῶς.

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

Οὐ σμικρᾷ ἄρα ἰδέᾳ ἡ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις **τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν**, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.

Ἀλλὰ μήν, ἔφη, πολλοῦ γε δεῖ ἄτιμον εἶναι.

Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι;

Ὅνπερ καὶ σύ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι· τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς.

Ἆρ' οὖν ὧδε πέφυκεν ὄψις πρὸς τοῦτον τὸν θεόν;

Πῶς;

Οὐκ ἔστιν ἥλιος ἡ ὄψις οὔτε αὐτὴ οὔτ' ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὴ καλοῦμεν ὄμμα.

deben ser resueltas para darles el sentido exacto. Y las soluciones de estos problemas remiten, como ya hemos destacado muchas veces, precisamente a las «Doctrinas no escritas», a cuya tesis de fondo remite incluso Platón al final del

Οὐ γὰρ οὖν.

Ἀλλ' ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων.

Πολύ γε.

Οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται;

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἆρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης;

Οὕτως, ἦ δ' ὅς.

Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

Πῶς; ἔφη· ἔτι διέλθέ μοι.

Ὀφθαλμοί, ἦν δ' ἐγώ, οἶσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπῃ ὧν ἂν τὰς χρόας τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχῃ, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως;

Καὶ μάλα, ἔφη.

Ὅταν δέ γ' οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὁρῶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται.

Τί μήν;

Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

Ἔοικε γάρ.

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, **ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.**

Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν· οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις.

Εὐφήμει, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλ' ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.

Πῶς;

Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

Πῶς γάρ;

Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἀπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

último pasaje con una imagen alusiva muy significativa, como veremos.[45]

Veamos cuáles son los principales problemas que quedan sin resolver en los pasajes leídos.

(1) La *esencia misma del Bien, de la que sin embargo se habla y se declara cognoscible, y que además Platón dice poseer, no se nos revela*, y su definición queda aplazada.

(2) La *función causal y fundacional del Bien se afirma, pero no se explica*.

(*a*) El Bien, en el primer pasaje, se presenta como *fundamento de la justicia (y, por tanto, de la virtud en general) y de todo cuanto es útil y tiene valor* (es decir, como fundamento de la dimensión axiológica), pero sin explicación adecuada.

(*b*) En el segundo pasaje, además, el Bien se presenta como *causa que proporciona al intelecto la facultad de conocer, y también como causa que otorga cognoscibilidad a las cosas conocidas* y, por tanto, como causa del conocimiento y de la verdad (es decir, como fundamento de la dimensión gnoseológica), sin la pertinente explicación.

(*c*) Platón habla incluso del Bien como *causa del ser y de la esencia* (o sea, como fundamento supremo de la dimensión ontológica), pero no nos da las razones.

De modo que ambos pasajes se limitan a afirmar *que* el Bien es causa de valor, de verdad y de ser, pero no explican el *porqué*.

(3) Por último, el Bien *se coloca por encima del ser*; pero en este caso Platón también se limita a decirnos el *qué*, y no nos explica *cómo* ni *por qué*.

De ahí proceden los problemas y las incertidumbres de los estudiosos y la diversidad de interpretaciones, bastante diferentes entre sí. Y si nos mantenemos en el ámbito del paradigma hermenéutico tradicional, estos problemas resultan insolubles.

En cambio, el nuevo paradigma hermenéutico es capaz de resolver satisfactoriamente todas las dificultades que presentan estos pasajes centrales de la *República*, recurriendo no a suposiciones y a presupuestos teóricos ajenos a Platón, *sino a datos históricos precisos proporcionados por la tradición indirecta, que dan sentido a esas remisiones y referencias que Platón nos presenta insistentemente*.

---

45. Cf. más adelante, pp. 337 ss.

Pues bien, considerados a la luz de la tradición, estos pasajes de la *República* en cierto sentido no son más que la punta de un «iceberg», es decir, lo que sobresale de una parte de las «doctrinas no escritas», que en los escritos apenas asoman, y cuya consistencia y envergadura sólo puede abarcarse a partir de las «ayudas» que proporciona la tradición indirecta.[46]

Veamos, pues, de qué modo estas «ayudas» de la tradición indirecta resuelven esos problemas y, además, en plena armonía con los textos de la *República*.

III. La esencia del Bien como uno y como medida suprema y los consiguientes nexos fundacionales axiológicos, gnoseológicos y ontológicos

1. *En la* República *el Bien no se define como Uno, pero se proporcionan indicaciones precisas en ese sentido*

Sobre la determinación de la esencia del Bien-en-sí por parte de Platón, la tradición indirecta es muy explícita. Aristóteles, como ya hemos recordado, nos dice que Platón «atribuyó la causa del bien al primero de sus elementos»,[47] es decir, al Uno; y afirma que para los Platónicos «el propio Uno es el bien-en-sí», y que *la esencia del Bien es precisamente el Uno*.[48] Y sabemos por Aristóxeno que justamente esta definición de la que se desprende que el Bien es «un Uno» había suscitado desprecio y rechazo cuando Platón hizo público oralmente el contenido de sus «Doctrinas no escritas».[49] Y hemos visto ya que las distintas fuentes están de acuerdo en este punto tan importante.[50]

Pero el aspecto más delicado de la cuestión que ahora nos ocupa es el siguiente: *¿Cuáles son las indicaciones que en este*

---

46. Cf. cuanto hemos dicho anteriormente, capítulos tercero y cuarto, *passim*.

47. Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 988 a 14 ss. (Gaiser, *Test. Plat.*, 22 A = Krämer, *Platone...*, III, 9).

48. Aristóteles, *Metafísica*, N 4, 1091 b 13-15 (Gaiser, *Test. Plat.*, 51 = Krämer, *Platone...*, III, 24).

49. Cf. nota 17.

50. Cf. capítulo séptimo, *passim*.

sentido proporciona Platón en la República, *de modo que quien conociera sus doctrinas reservadas a la oralidad pudiese orientarse perfectamente*?

Obviamente, teniendo en cuenta las firmes convicciones de Platón, según las cuales las verdades últimas se resumen en muy pocas proposiciones, esto es, en pocas palabras, y no necesitan ser puestas por escrito, ni siquiera con una finalidad de recordatorio, puesto que el que las ha entendido, también las ha asimilado y las ha hecho suyas de tal forma que ya no necesita instrumentos recordatorios para hacerlas regresar a la mente,[51] no cabe esperar de la *República* más que alusiones varias y a diferentes niveles.

No obstante, ahora demostraremos que estas alusiones son de las más eficaces y hasta de las más bellas que pueda imaginarse.

En el pasaje decisivo acerca del Bien, aquel en el que se presenta el «interés» *y el* «vástago» *del Bien*,[52] Platón introduce la teoría de las ideas, es decir, el plano en el que hay que moverse para alcanzar el Bien, escogiendo entre sus características esenciales (de las que hemos hablado antes extensamente)[53] precisamente la *unidad*, como ya hemos destacado muchas veces. Los sensibles son *múltiples*, mientras que las ideas son una *unificación* de esta *multiplicidad* (cada idea es una sola, y como tal unifica los *múltiples* sensibles). E incluso en el pasaje en que introduce el discurso sobre la naturaleza del filósofo, Platón alude precisamente a esta temática *uno-multiplicidad* (a la que se refiere también en el pasaje sobre el Bien), afirmando claramente que cada una de las Ideas «es *una*, pero al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras (Ideas), cada una *aparece como múltiple*».[54]

El itinerario metafísico procede, pues, desde la *multiplicidad* (sensibles) a la *unidad* de las Ideas; pero éstas, a su vez, son muchas (muchas *unidades*) y, por tanto, también a nivel inteligible implican multiplicidad en la relación con las demás. Ahora bien, *precisamente para superar esta posterior multiplicidad a*

51. PLATÓN, *Carta VII*, 344 D-E.
52. Cf. nota 44.
53. Cf. capítulo sexto, *passim*.
54. *República*, V, 476 A 6 s.; cf. pp. 186 s. y nota 50.

nivel inteligible, hace falta cubrir otra etapa, es decir, hace falta proceder a una posterior uni-ficación y, por tanto, hace falta tender hacia el Uno absoluto.

Y en este sentido Platón nos proporciona más ayudas.

Precisamente al referirse a ese vínculo especial que sólo la vista (=inteligencia) y lo visto (=inteligible) han recibido, es decir, a la luz del sol (=el Bien), utiliza la expresión «con un vínculo de mayor estima» (τιμιωτέρῳ ζυγῷ)[55] con una alusión *analógica* (aunque muy genérica) a las «cosas de más valor» que, como nos dice en el *Fedro*, el filósofo no pone en sus escritos.[56] Y tras haber llegado a la postura más avanzada posible, teniendo en cuenta las limitaciones que él mismo imponía a la «escritura», es decir, tras habernos dicho que *el Bien produce el ser y que es superior al ser en cuanto a dignidad y potencia, utiliza el término más emblemático que podía utilizar como prueba de sus afirmaciones, esto es, el nombre del dios que para los antiguos simbolizaba el Uno*:

> ¡*Por Apolo*! ¡Qué divina superioridad![57]

Obsérvese que el primer pasaje sobre el Bien acababa precisamente con la expresión «por Zeus»;[58] el segundo, en cambio, utiliza precisamente «Apolo»; y sólo en este pasaje Platón lo utiliza de este modo.[59]

---

55. *República*, VI, 508 A 1.
56. Cf. nota 20.
57. *República*, VI, 509 C 1 s.; cf. el final de la nota 44.
58. *República*, VI, 505 B 4.
59. Véase a este respecto la relación completa de los pasajes en que se menciona a Apolo en: L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds 1967, p. 194. Véase, especialmente, nuestro ensayo: *L' henologia nella* Repubblica *di Platone...*, pp. 133-151, donde reproducimos todos los pasajes en los que Platón menciona a Apolo y demostramos que sólo en la *República* se utiliza como expresión de exclamación. R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989², destaca que «Apolo» significa, a lo sumo, «no mucho» (pp. 76 s.) y nos objeta que (p. 292, nota 28) la remisión a los Neoplatónicos para entenderlo como «Uno» «evidentemente no es suficiente». Pero los pasajes de Platón que reproducimos inmediatamente después y en las notas 83 y 84 nos dan plenamente la razón. En cualquier caso, aun suponiendo que para Platón «¡Apolo!» no significara «¡Uno!», todos los textos que reproducimos demuestran *irrefutablemente* que, en la *República*, Platón *entendía sin duda el Bien como Uno*. Y ésta es precisamente la tesis que defendemos.

En efecto, «Apolo» *era el nombre simbólico con el que los Pitagóricos designaban precisamente el Uno*. Obsérvese que, desde el punto de vista etimológico, A-polo puede entenderse efectivamente como «privación de lo múltiple», teniendo en cuenta el significado de la " privativa y de πολλόν = mucho.

Veamos un hermoso y significativo testimonio de Plotino a este respecto:

> Probablemente este nombre de «Uno» significa supresión de lo múltiple. De ahí que los Pitagóricos lo llamaran simbólicamente Apolo, para negación de lo múltiple.[60]

Es, pues, evidente que cualquier lector de este pasaje de la *República* que conociera, aunque fuera parcialmente, las «Doctrinas no escritas», habría podido entender cuál era esa «cuenta» de la que Platón dice que sólo quiere pagar los intereses. Es decir, habría entendido que *la deuda que había que pagar era la definición del Bien, que se basa precisamente en la unión sistemática con el Uno*. Pero también habría entendido que, para poder llegar a la comprensión del significado de esta definición, de la que antes hemos hablado y que Platón menciona puntualmente y en buena parte explica, sería necesario recorrer el «largo camino».

Pero aún hay más.

En el primero de los dos pasajes de la *República* en que Platón habla del Bien, haciendo un guiño al lector que lo conocía por otros medios (es decir, por las discusiones mantenidas en la dimensión de la oralidad dialéctica), *alude precisamente al concepto de* «medida muy precisa»,[61] *esto es, de medida suprema de toda forma de multiplicidad que, como ya sabemos, es la característica del Uno*, como tendremos ocasión de explicar más adelante.[62]

Además, recordemos que, al hablar de la aritmética como ciencia que prepara a la dialéctica, Platón insiste mucho en el

60. PLOTINO, *Enéadas*, V, 5, 6: [...] **τάχα δὲ καὶ τὸ "ἓν" ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν.**

61. Cf. pp. 223 s. y notas 28-30.

62. Cf. más adelante, pp. 415 s.

Uno, obviamente para atraer al máximo la atención del lector hacia este tema, aunque sea *a nivel analógico*.

Vale la pena leer el punto central de este pasaje:

> –Y esto es lo que intentaba decir hace un momento, cuando afirmaba que algunos objetos estimulan el pensamiento y otros no, en lo cual definía como estimulantes aquellos que producían sensaciones contrarias a la vez, mientras los otros no excitaban a la inteligencia.
>
> –Comprendo, y también a mí me parece así.
>
> –Pues bien, ¿en cuál de las dos clases te parece que están el *número y la unidad*?
>
> –No me doy cuenta.
>
> –Razona a partir de lo dicho. En efecto, si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esencia, como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará *qué es lo uno en sí; de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es*.[63]

Finalmente, queremos llamar la atención especialmente sobre un pasaje, que más adelante reproduciremos íntegramente, pero cuyo concepto básico conviene adelantar ya. Si el Bien es el Uno, es evidente que el mayor bien para la Ciudad es precisamente «el principio del acuerdo» (ὃ ἂν **συνδῇ** τε και

63. *República*, VII, 524 D 2 - 525 A 2: Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὡς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστί, τὰ δ' οὔ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, παρακλητικὰ ὁριζόμενος, ὅσα δὲ μή, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως.

Μανθάνω τοίνυν ἤδη, ἔφη, καὶ δοκεῖ μοι οὕτω.

Τί οὖν; **ἀριθμός** τε καὶ τὸ ἓν ποτέρων δοκεῖ εἶναι;

Οὐ συννοῶ, ἔφη.

Ἀλλ' ἐκ τῶν προειρημένων, ἔφην, ἀναλογίζου. εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὁρᾶται ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται τὸ ἕν, οὐκ ἂν ὁλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ δακτύλου ἐλέγομεν· εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ἅμα ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν **τί ποτέ ἐστιν αὐτὸ τὸ ἕν, καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις.**

ποιῇ **μίαν**), mientras que el peor mal es lo que la divide y «la convierte en *múltiple* en lugar de *una*» (ὃ ἂν ποιῇ **πολλάς** ἀντὶ **μιᾶς**).[64]

Estas indicaciones sólidas y convergentes, que conducen a la esencia del Bien, son alusiones representativas que no necesitan más comentarios.

2. *La función metafísica fundacional del Bien*

Una vez determinado que la esencia del *Bien* es el *Uno*, que es la *medida suprema*, el segundo grupo de problemas se resuelve fácilmente.

(*a*) El Uno es causa de la justicia y de la virtud y de todo lo que es agradable y útil, *puesto que produce orden y armonía*; y en este sentido precisamente es el fundamento último de la dimensión axiológica.[65]

(*b*) Además, el Uno es la causa de la cognoscibilidad y de la verdad *en la medida en que de-termina las cosas y su esencia*. Y precisamente gracias a esta capacidad suya de determinar es el fundamento de la dimensión veritativa y gnoseológica (en efecto, sólo lo determinado es cognoscible).[66]

Y también la afirmación enigmática que se lee en la *República*, esto es, que *el Bien da al que conoce la facultad de conocer*, se explica perfectamente recurriendo a las ayudas de la tradición indirecta que nos conserva las «Doctrinas no escritas». En efecto, el momento esencial del conocimiento humano es el procedimiento *sinóptico*, esto es, una clase de procedimiento esencialmente *unificador*, que se concreta precisamente *en la progresiva reducción de la multiplicidad a la unidad*, acabando en la *intuición intelectiva del Uno mismo*; *y esto, evidentemente, sólo es posible si la naturaleza misma de la facultad del intelecto es uni-ficadora por su propia estructura ontológica*.

Aristóteles nos dice asimismo lo siguiente:

> [...] Fue establecido [...] que el intelecto es el Uno [...].[67]

(*c*) Finalmente, el Uno es causa del ser y de la esencia, pues-

64. *República*, V, 462 A 2 - B 3; véase el texto en la nota 84.
65. Cf. *ibidem*.
66. Véase lo dicho anteriormente, pp. 248 ss.
67. ARISTÓTELES, *De anima*, A 2, 404 b 22: [...]**νοῦν μὲν τὸ ἕν.**

to que, actuando como principio unificador de lo múltiple, *lo determina ontológicamente*, a todos los niveles, generando así los distintos seres. Y en este sentido fundamenta la dimensión ontológica.

3. *El significado de la célebre afirmación de que el Bien está por encima del ser*

Para concluir con la metafísica de la *República*, es necesario volver de nuevo a la afirmación de que el Bien está *por encima de la esencia* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας),[68] que se convertirá en una expresión famosísima y hasta técnica en el Neoplatonismo, pero que ya en Platón tiene un significado fuertemente anticipador.

¿Qué significa, pues, la afirmación de que *el Uno-Bien está por encima de la esencia*?

Si el ser, como sabemos, se identifica sobre todo con el mundo de las Ideas y, por tanto, con la *pluralidad* de los entes ideales (*la* República *es tal vez el diálogo en que más acentuada resulta la correspondencia entre el mundo de las Ideas y el verdadero ser*), y si las Ideas son tales por ser generadas por una delimitación y determinación de una multiplicidad (la Díada indefinida) por obra del Uno, es decir, son una síntesis, o sea, una *mezcla* de dos Principios, entonces está claro que el Uno, que actúa precisamente como causa unificadora y limitadora de lo múltiple indeterminado, *no ha de ser simplemente* οὐσία, *es decir,* «sustancia» *y* «ser» *(que implican estructuralmente una mezcla de ambos Principios), sino que debe situarse por encima del ser en cuanto no implica una síntesis y una mezcla, y ha de ser* «superior en dignidad y potencia» *porque, precisamente, es la causa que determina, delimita y unifica el principio opuesto, haciendo surgir todas las esencias y, por tanto, todo el ser.*[69]

Si partimos de la base de la protología platónica, las complejas afirmaciones de la *República*, incluida esta última que es la más difícil, se pueden explicar de una manera realmente satisfactoria.

Es bien cierto que Aristóteles no confirma el hecho de que Platón dijera del Uno «que se eleva por encima del Ser». Es más,

68. *República*, VI, 509 B 9.
69. Cf. KRÄMER, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ..., passim*.

el Estagirita mencionaba muchas veces el Uno platónico como el *supremo ser o ser en sí*.[70] Pero, al margen del hecho de que Jenócrates y Proclo aluden también a esta determinación platónica del primer principio como *melius ente*,[71] el lenguaje eleático preferido por Aristóteles no desmiente nada, sino que incluso está confirmado por algunas expresiones paralelas que hallamos en el propio Platón, el cual, en la misma *República*, llama asimismo al Bien «el supremo fulgor del ser»[72] y también «el mejor de todos los seres».[73]

Hay que señalar que *se trata simplemente una manera diferente de designar el Bien como fuente del ser*. En el fondo, la afirmación de que el Bien (Uno) está «por encima del Ser» *significa que es su fuente suprema*, esto es, el origen en el sentido antes indicado. En resumen, hablar del «supremo fulgor del Ser» equivale a afirmar que el Bien está *por encima del Ser*.

Por último, conviene recordar una analogía de estructura entre la matemática y la metafísica en Platón, que arroja nueva luz sobre este punto.

Como es bien sabido, para los griegos el *uno* no es simplemente un número, que es estructuralmente una *unidad de la multiplicidad*, sino que es *principio y elemento del número*, como el propio Platón nos recuerda implícitamente en el pasaje reproducido anteriormente, en el que habla de uno *y* de número, dejando bien clara la distinción entre ellos,[74] y como afirma Aristóteles en un pasaje que –aunque en un plano diferente y en otro contexto– presenta realmente muchas *analogías* con el que estamos interpretando:

> [...] de modo que *no existe entidad alguna de lo Uno Mismo*. Y

70. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, B 3, 998 b 9 s., 19 ss.; 4, 1001 a 9 ss.; 22 s.; K 2, 1060 a 36 ss.; 3, 1061 a 15 ss.; N 2, 1089 a 2 ss; y muchísimos otros pasajes.

71. GAISER, *Test. Plat.*, 50; cf. p. 222 y nota 16.

72. *República*, VII, 518 C 9: [..]**τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον.**

73. La contemplación del Bien por parte del hombre, en *República*, VII, 532 C 5 s., se define como la visión del *mejor de todos los entes*: ...**τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν.**

74. *República*, VII, 524 D 7; PLATÓN, al utilizar esta *expresión*: **ἀριθμός** τε καὶ τὸ ἓν ποτέρων δοκεῖ εἶναι distingue claramente ἀριθμός de ἕν.

esto es así conforme a razón: en efecto, *"uno" significa que es medida de cierta pluralidad*, y "número" que se trata de una pluralidad medida y de una pluralidad de medidas (por eso, *lógicamente, el uno no es un número, ya que tampoco la medida es pluralidad de medidas, sino que la medida y el uno son principio*).[75]

Por lo tanto el uno, *como principio y elemento del número, está por encima del número*; y además se dice que no es *ousía*, no es sustancia o esencia, y se deduce claramente que, *en cuanto principio, está por encima de ella.*[76]

En resumen: del mismo modo que el uno *en cuanto condición de los números no es número*, así también *el Uno en cuanto condición del ser no es ser*, en el sentido de que *la condición se diferencia metafísicamente de forma estructural de lo condicionado.*[77]

IV. El principio opuesto al uno-bien y el planteamiento bipolar de la realidad en la *República*

En la *República* no hay citas explícitas del principio opuesto al Uno (esto es, de la Díada indefinida de que hablan las «Doctrinas no escritas») expresadas con tanta firmeza como las que se refieren al Uno. Sin embargo, de ello no puede de-

75. Aristóteles, *Metafísica*, N 1, 1088 a 3-8: **ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἑνὸς καθ' αὑτὸ οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων (διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν).**

76. Obsérvese que en el texto aristotélico la tesis no está simplemente implícita, sino que constituye el punto central del razonamiento. Naturalmente, prevalece aquí la doctrina aristotélica de las categorías; pero nos parece evidente que se trata de una trasposición analógica de la doctrina platónica. Además, no hace falta destacar que el hecho de que los Griegos sitúen el uno por encima de los números es simplemente un *antecedente*, es decir, un punto de partida que, trasladado al contexto de la *henología* platónica, adopta una densidad teórica mucho más profunda y más amplia.

77. El propio Aristóteles afirma claramente, en *Metafísica*, B 3, 999 a 17-19, que es necesario que el principio y la causa estén más allá de las cosas de que son principio y separadas de éstas: **τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν.**

ducirse que en aquella época Platón no hubiera descubierto aún este principio. En efecto, en la *República*, además de razones teóricas concretas de carácter estructural que presuponen necesariamente ese principio, se encuentran también alusiones diversas y oportunamente difuminadas, de cierto relieve además y que, en nuestra opinión, se imponen de forma irreversible.

(*a*) En primer lugar, hay que recordar que Platón, en sus diálogos, por razones que ya conocemos bien, sólo alude explícitamente a las doctrinas metafísicas que son indispensables para el desarrollo del tema que está tratando, y *evita cualquier alusión a otras doctrinas que supondrían desviarse demasiado de la línea del discurso*. Por consiguiente, es evidente que en el desarrollo de la temática política de la *República* y basándose en el esquema en función del cual se trata, la cuestión del principio de la Díada indefinida y la cuestión de los Números ideales y de las Ideas-Números podían muy bien ser parcialmente ignoradas, teniendo en cuenta justamente los límites precisos que separan lo escrito de lo oral, que Platón había establecido y aplicado de forma inequívoca.

(*b*) Téngase presente, además, que si suponemos que precisamente el principio diádico no aparece en el cuadro teórico que posee ya Platón en la época de composición de la *República*, de ello derivaría la siguiente consecuencia. La causalidad del Bien, que se califica expresamente de *eficiente*, pasaría a ser necesariamente de tipo absoluto, esto es, de tipo creacionista o a lo sumo derivacionista, en contra de toda evidencia teórica e histórica (puesto que el pensamiento occidental no llegó a formular tales teorías hasta la época cristiana) y en contra de todos los textos platónicos y de la tradición indirecta.

(*c*) Si examinamos atentamente la imagen del Sol (del que se dice que es muy semejante a aquello de que es imagen), constatamos que *está basada precisamente en la estructura bipolar existente entre el Sol y aquello sobre lo que actúa el Sol, iluminándolo y nutriéndolo*. Y, por otra parte, el propio Platón afirma claramente la polaridad de los Principios, mencionando las imágenes antitéticas de *día* y *noche*, *luz* y *tinieblas*.[78]

78. *República*, VI, 508 C-D.

(*d*) Más clara aún es la alusión a la *estructura bipolar de lo real* que aparece al principio del discurso sobre los verdaderos filósofos, donde Platón se refiere precisamente a lo *justo* y a lo *injusto*, al «*Bien*» y al «*Mal*»;[79] alusión que repite posteriormente más de una vez.[80] Y desde esta óptica presenta también la antítesis polar de «medida» y «falta de medida»,[81] además de, por supuesto, la de «unidad» y «multiplicidad».[82]

(*e*) Pero, para acabar con la cuestión de la estructura bipolar de los Principios –que en nuestra opinión, y contrariamente a cuanto han afirmado algunos estudiosos, es un auténtico pilar sobre el que se apoya toda la *República*, aunque no tiene el protagonismo del Uno-Bien–, queremos destacar tres pasajes muy importantes, que permiten disipar cualquier duda.

Con una extraordinaria habilidad artística (de la que podríamos señalar muestras exactamente paralelas en otros diálogos), Platón conduce a «sus» lectores (lectores que conocían por otra vía sus ideas de fondo) a la perfecta comprensión de la esencia y de la definición del Bien y, por tanto, de su opuesto, es decir, del Mal, no en el momento en que todo el mundo esperaría (en nuestro caso, no en las páginas en que se presenta la imagen del Bien, porque, como ya hemos dicho, Platón *no liquida la cuenta sino solamente los intereses*), sino *antes* e incluso *después*, dando un rodeo evidente y convergiendo en el punto central al que hay que llegar.

Recordemos cuanto Aristóteles y todas las fuentes antiguas nos dicen sobre la esencia del Bien y del Mal (Bien = Uno; Mal = Díada = Multiplicidad), apliquémoslo a la construcción del Estado y preguntémonos: desde esta perspectiva *henológica* ¿cuál es el Estado *perfecto* y cuál el *antitético*?

La respuesta sólo puede ser una: si Bien = Uno, el Estado perfecto es el que realiza la *Unidad*; y si Mal = Díada de grande-y-pequeño y Multiplicidad, el Estado imperfecto es el dominado por la *dualidad* (por la escisión) y por la *multiplicidad*, precisa-

79. *República*, V, 476 A.

80. También constituyen parejas de oposición bipolar: justo-injusto, hermoso-feo: V, 479 A-B; VI, 484 A-B; IX, 589 C-D.

81. *República*, VI, 486 D.

82. *República*, V, 476 A; 479 A-B; VI, 493 E; 507 B-C; VII, 524 B ss.

mente porque el Bien es la unidad y el mal es la división y la multiplicidad disgregadora.

Pues bien, sorprendentemente Platón, con toda la claridad que cabe esperar de él en una obra «escrita» (es decir, no en la dimensión de la oralidad dialéctica), a una distancia considerable de las páginas en las que trata del Bien nos lo dice clarísimamente por medio de imágenes.

En el libro cuarto leemos:

> –Eres muy ingenuo si juzgas que merece darse el nombre de «Estado» a algún otro que aquel que hemos organizado.
>
> –¿Por qué?
>
> –A los demás hay que denominarlos de un modo más amplio, pues cada uno de esos Estados no es *un* Estado sino *muchos*, como en el juego. Son *dos* como mínimo [¡obsérvese incluso la alusión simbólica a la Díada!], con una enemistad mutua: el Estado de los pobres y el de los ricos. Y *en cada Estado* (!) hay *muchos* Estados; si los tratas como a *uno* solo, te equivocarás de cabo a rabo. Si los tratas como a *muchos*, en cambio, cediendo a unos la fortuna, el poder y la gente misma de los otros, así tendrás siempre muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras se administra sabiamente el Estado con el orden descrito, no sólo tendrá fama de ser *muy grande* sino que será *verdaderamente muy grande*, aun cuando cuente sólo con un millar de guerreros. En efecto, no hallarás fácilmente *un* Estado más grande, ni entre los Griegos ni entre los Bárbaros, aunque *muchos* puedan parecer *muchas* veces más grandes que éste. ¿Piensas de otro modo?
>
> –No, por Zeus –respondió Adimanto.[83]

83. *República*, IV, 422 E 3 - 423 B 3:

Εὐδαίμων εἶ, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι οἴει ἄξιον εἶναι ἄλλην τινὰ προσειπεῖν πόλιν ἢ τὴν τοιαύτην οἵαν ἡμεῖς κατεσκευάζομεν.

Ἀλλὰ τί μήν; ἔφη.

Μειζόνως, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ προσαγορεύειν τὰς ἄλλας· ἑκάστη γὰρ αὐτῶν πόλεις εἰσὶ **πάμπολλαι ἀλλ' οὐ πόλις [...]. δύο** μέν, κἂν ὁτιοῦν ᾖ, πολεμία ἀλλήλαις, ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων· τούτων δ' **ἐν ἑκατέρᾳ πάνυ πολλαί**, αἷς ἐὰν μὲν ὡς **μιᾷ** προσφέρῃ, παντὸς ἂν ἁμάρτοις, ἐὰν δὲ ὡς **πολλαῖς**, διδοὺς τὰ τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις χρήματά τε καὶ δυνάμεις ἢ καὶ αὐτούς, συμμάχοις μὲν ἀεὶ πολλοῖς χρήσῃ, πολεμίοις δ' ὀλίγοις. καὶ ἕως ἂν ἡ πόλις σοι οἰκῇ σωφρόνως ὡς ἄρτι ἐτάχθη, **μεγίστη** ἔσται, οὐ τῷ εὐδοκιμεῖν λέγω ἀλλ' **ὡς ἀληθῶς μεγίστη**, καὶ ἐὰν μόνον ᾖ χιλίων τῶν προπολεμούντων· οὕτω γὰρ μεγάλην πόλιν **μίαν** οὐ ῥᾳδίως οὔτε ἐν Ἕλλησιν οὔτε ἐν βαρβάροις εὑρήσεις, δοκούσας δὲ **πολλὰς** καὶ πολλαπλασίας τῆς τηλικαύτης. ἢ ἄλλως οἴει;

Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη. (Cf. también 423 D 3-6; 443 E 1).

En el libro quinto, Platón nos ofrece una alusión tan clara que prácticamente quedan explícitas las definiciones del *Bien como Uno* y del *Mal como Muchos*.

> –¿Y no es acaso el principio del acuerdo el siguiente: preguntarnos a nosotros mismos cuál es *el más grande bien* que podemos mencionar en cuanto a la organización del Estado, que el legislador tiene en vista al establecer sus leyes, y cuál es *el más grande mal*, y a continuación examinar si las cosas que ahora he descrito se nos adecuan a la *huella del bien* y no se adecuan a *la del mal*?
>
> –Más que cualquier otra cosa.
>
> –¿Y puede haber para un Estado *un mal mayor* que aquel que lo *despedaza* y lo convierte en múltiple en lugar de uno?
>
> –No puede haber un mal mayor.[84]

Finalmente, queremos señalar otro pasaje, del libro segundo de la *República*, en el que Platón opone con bastante claridad a Dios, que es bueno por su naturaleza (y, por tanto, el Bien), un principio antitético, puesto que el Bien es causa de todas las cosas buenas, pero de ningún modo puede ser causa de las cosas malas. Por consiguiente, *es preciso suponer otra causa de la que derivan los males*.

Veamos el texto.

> –En este caso, *lo bueno no es causa de todas las cosas; es causa de las cosas que están bien, no de las malas*.
>
> –Absolutamente de acuerdo –expresó Adimanto.

84. *República*, V, 462 A 2 - B 3:

Ἆρ' οὖν οὐχ ἥδε ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας, ἐρέσθαι ἡμᾶς αὐτοὺς τί ποτε **τὸ μέγιστον ἀγαθὸν** ἔχομεν εἰπεῖν εἰς πόλεως κατασκευήν, οὗ δεῖ στοχαζόμενον τὸν νομοθέτην τιθέναι τοὺς νόμους, καὶ **τί μέγιστον κακόν**, εἶτα ἐπισκέψασθαι ἆρα ἃ νυνδὴ διήλθομεν εἰς μὲν **τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἴχνος** ἡμῖν ἁρμόττει, **τῷ δὲ τοῦ κακοῦ** ἀναρμοστεῖ;

Πάντων μάλιστα, ἔφη.

Ἔχομεν οὖν **τι μεῖζον κακὸν** πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν **διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς**; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν **συνδῇ** τε **καὶ ποιῇ μίαν**;

Οὐκ ἔχομεν.

El texto reproducido en la nota anterior y éste desmienten *in toto* la tesis sostenida por VOGEL en su obra: *Ripensando Platone...*, según la cual Platón en la *República* simplemente entendía la esencia del Bien como Uno, pero no introducía el principio antitético. Véase nuestra introducción al libro de DE VOGEL, *passim*.

> –Por consiguiente –proseguí–, dado que Dios es bueno, *no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente*; sería sólo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero *inocente de la mayor parte de ellas*. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, *de las malas debe buscarse otra causa.*[85]

Realmente Platón no podría haber sido más explícito a la hora de revelarnos su concepción de la estructura bipolar de la realidad y de los dos Principios, si tenemos en cuenta que lo hace en una obra como la *República*, en la que solamente quiere pagar los intereses y no liquidar la deuda.

V. Estructura numérica del mundo ideal y de la realidad en general e ideas-números en la *República*

Pero aún hay más. En el contexto en que se inserta el pasaje antes reproducido sobre la importancia de la aritmética para llegar a la dialéctica, centrado completamente en torno al uno, el discurso se amplía con un hábil juego sobre el *uno* y el *dos*, en el que aparece implicado incluso lo *grande* y *pequeño*.[86] Cuesta creer que este texto no pretendiera ser una alusión, para los lectores que estaban en posesión de este conocimiento, *precisamente a la cuestión de la Díada de grande-y-pequeño*. Y también es difícil no ver en el fondo *la doctrina de la estructura numérica del mundo ideal* y, por tanto, de la realidad en general.

Ya hemos tenido ocasión de comprobar cómo en el *Fedón*, al trazar el gran mapa metafísico, Platón juega con insistencia justamente con el *uno* y con el *dos*.[87] Esto puede comprobarse también en otros diálogos, y Platón ha de haber insistido en ello, *hasta tal punto que incluso los cómicos lo habían utilizado para hacer reír.*[88] Y la *República* nos proporciona, en el pasaje

85. *República*, II, 379 B 15 - C 7; véase el texto griego en el capítulo decimosexto, p. [525], nota 30 hacia el final.

86. *República*, VII, 524 B - 526 B; parte del texto ha sido reproducido en la nota 63.

87. Cf. capítulo quinto, pássim.

88. Véase el fragmento de Teopompo, reproducido por Diógenes Laercio, III, 26, que también aparece citado en el pasaje de Gadamer, que reproduciremos a continuación.

del que estamos hablando, uno de los ejemplos más típicos. H.G. Gadamer, que mantiene una postura afín al nuevo paradigma, vio claramente este problema. Reproduciremos, pues, una página suya, que es realmente modélica, para convencer a los defensores del paradigma tradicional de que *el viejo esquema hermenéutico ya no es válido*.

Gadamer señala acertadamente que el problema de la «multiplicidad» se asocia desde el principio con el de la «dualidad»: se trata de una concepción que es la base de la *estructura numérica del logos* (precisamente en el sentido que ya hemos explicado anteriormente), y, *por tanto, de las Ideas*. El Bien y lo Bello los entiende Platón como *número* y como *medida* y precisamente en este sentido *debemos entenderlos* también nosotros, si queremos interpretar correctamente a nuestro filósofo.

Pero veamos la página en que Gadamer llega al pasaje de la *República* que nos interesa, partiendo del *Hipias mayor*, tras haber recordado un fragmento del cómico Teopompo, y pasando a través del *Fedón*: «[...] la unidad indivisible de la esencia no constituye la última palabra –para eso *es el número el que sirve de modelo*. El verdadero enigma del número es en realidad el siguiente: que *uno* más *uno* son *dos, sin que uno de ellos, por sí solo, sea dos, y sin que el dos sea uno*. De esta afirmación de Platón se hacía burla en un verso cómico de Teopompo, un contemporáneo de Aristófanes:

> *«puesto que uno no es tampoco uno*
> *¿Y dos? El dos es a duras penas uno, como afirma Platón»*
> (Diógenes Laercio, III, 26)

Esta adivinanza, si mal no recuerdo, aparece por primera vez en el *Hipias mayor* sin que se saque ninguna consecuencia positiva. Sólo sirve para un intento de definición. De ella no puede concluirse que con la *particular estructura del número*, Platón aludía a algo muy importante en otro contexto, ¿y no era tal vez la estructura de *arithmos* del *logos* lo que tenía entonces en la mente? Obviamente, la mera participación en una idea no significa todavía conocimiento. Creo que una teoría de la doctrina de las ideas que se hubiera presentado como un eleatismo atomista habría sido inadecuada, y Platón parece que se dio cuenta muy pronto de esto. Sólo se comprende qué significa conocer cuando también se ha comprendido *cómo es posible que uno más uno sean dos y el* «dos»

sea uno. Este problema de la *dualidad* y de su relación con el *uno* aparece ahora con más frecuencia en Platón, y siempre en contextos motivados que determinan desde el principio el pensamiento platónico. Recuerdo la adivinanza de cómo surge el dos, si por adición o por división del uno, una adivinanza que, en el *Fedón*, obliga a Sócrates a cambiar de idea y provoca la famosa huida a los *logoi* (*Fedón*, 96 y ss.). En ese diálogo, precisamente a partir de la pregunta de *qué es el dos*, se desarrolla la *hipótesis de la idea*. También el problema de la relatividad de la percepción sensible, que en Platón reviste una importancia tan fundamental, permite intuir una conexión con el problema del dos. En el *Fedón* (96 d-e) aparece en este contexto, y *en el libro VII de la* República *se plantea decididamente el problema de si* «grandeza» *y* «pequeñez», que se atribuyen al mismo tiempo al dedo situado entre el corazón y el meñique, *son uno o dos*, y la respuesta es: tendremos que distinguirlos con la inteligencia. Puesto que, evidentemente, cada uno es por sí mismo uno, y juntos son dos (*Rep*. 524 b-c). ¡Menuda trivialidad! *¿O se trata de la primera alusión a la estructura del uno-dos, que después se convertirá en la estructura de lo grande-pequeño y del más o menos* (μέγα καὶ μικρόν, μᾶλλον καὶ ἧττον)? *En efecto, el problema de la relatividad, que aquí alude a la relación existente entre el uno y el dos y, por tanto, a los Principios del* ἕν *y del* δυάς, *es la famosa* «incitación a la inteligencia» *con la que comienza toda la introducción a la idea*. Solamente podemos superar la contradicción, en la que se enreda el testimonio de los sentidos, con la inteligencia, distinguiendo en una misma cosa la *grandeza* y la *pequeñez*. Esto no sólo implica que la coexistencia de aspectos diferentes en un mismo objeto no supone en absoluto una contradicción real, sino también tácitamente que los aspectos distinguidos sólo con la inteligencia, las ideas, son inseparables uno del otro y, por tanto, se pertenecen mutuamente –éste será en efecto el tema explícito del *Parménides*. Me parece un dato cierto, aún no destacado suficientemente por los estudiosos, que la relatividad de las percepciones sensibles –es decir, uno de los temas más antiguos en los diálogos platónicos– *implica ya todo lo que más tarde se explicitará como la participación recíproca de las ideas y conducirá al modelo del* arithmos, *designado por nosotros como la teoría de los números ideales*».[89]

89. H.G. GADAMER, *Platons ungeschriebene Dialektik*, en: AA.VV., *Idee und Zahl...*, pp. 9-31; actualmente en *Gesammelte Werke*, 6, pp. 129-153 (cf.

Además, el pasaje de la *República* del que hemos hablado muchas veces en las páginas anteriores, al aludir a la *multiplicidad* que la propia Idea-una asume en el plano de lo inteligible al

pp 137 s.), ensayo traducido al italiano en: GADAMER, *Studi platonici*, vol. 2 (las páginas reproducidas son 130 s.; cursiva nuestra). Dada la importancia que desde el punto de vista técnico tiene la página del libro VII de la *República* a la que se refiere GADAMER, la reproducimos a continuación, destacando en negrita los términos a los que el lector debe prestar más atención (*uno, dos; grande, pequeño*), a fin de captar correctamente las remisiones a las «Doctrinas no escritas». A esta página le sigue el pasaje que hemos reproducido antes, en la nota 63.

República, VII, 523 C 4 - 524 D 1: [...]ὧδε δὲ ἃ λέγω σαφέστερον εἴσῃ. οὗτοί φαμεν **τρεῖς ἂν εἶεν δάκτυλοι**, ὅ τε σμικρότατος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ μέσος.

Πάνυ γ', ἔφη.

Ὡς ἐγγύθεν τοίνυν ὁρωμένους λέγοντός μου διανοοῦ. ἀλλά μοι περὶ αὐτῶν τόδε σκόπει.

Τὸ ποῖον;

Δάκτυλος μέν που αὐτῶν φαίνεται ὁμοίως ἕκαστος, καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διαφέρει, ἐάντε ἐν μέσῳ ὁρᾶται ἐάντ' ἐπ' ἐσχάτῳ, ἐάντε λευκὸς ἐάντε μέλας, ἐάντε παχὺς ἐάντε λεπτός, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος· οὐδαμοῦ γὰρ ἡ ὄψις αὐτῇ ἅμα ἐσήμηνεν τὸν δάκτυλον τοὐναντίον ἢ δάκτυλον εἶναι.

Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, εἰκότως τό γε τοιοῦτον νοήσεως οὐκ ἂν παρακλητικὸν οὐδ' ἐγερτικὸν εἴη.

Εἰκότως.

Τί δὲ δή; **τὸ μέγεθος** αὐτῶν καὶ **τὴν σμικρότητα** ἡ ὄψις ἆρα ἱκανῶς ὁρᾷ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἡ ἁφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἆρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; ἢ ὧδε ποιεῖ ἑκάστη αὐτῶν· πρῶτον μὲν ἡ ἐπὶ τῷ σκληρῷ τεταγμένη αἴσθησις ἠνάγκασται καὶ ἐπὶ τῷ μαλακῷ τετάχθαι, καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταὐτὸν σκληρόν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένῃ;

Οὕτως, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἀναγκαῖον ἔν γε τοῖς τοιούτοις αὖ τὴν ψυχὴν ἀπορεῖν τί ποτε σημαίνει αὕτη ἡ αἴσθησις τὸ σκληρόν, εἴπερ τὸ αὐτὸ καὶ μαλακὸν λέγει, καὶ ἡ τοῦ κούφου καὶ ἡ τοῦ βαρέος, τί τὸ κοῦφον καὶ βαρύ, εἰ τό τε βαρὺ κοῦφον καὶ τὸ κοῦφον βαρὺ σημαίνει;

Καὶ γάρ, ἔφη, αὗταί γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἑρμηνεῖαι καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι.

Εἰκότως ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς τοιούτοις πρῶτον μὲν πειρᾶται λογισμόν τε καὶ νόησιν ψυχὴ παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν **εἴτε ἓν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων.**

Πῶς δ' οὔ;

Οὐκοῦν ἐὰν δύο φαίνηται, ἕτερόν τε καὶ **ἓν** ἑκάτερον φαίνεται;

Ναί.

Εἰ ἄρα **ἓν** ἑκάτερον, ἀμφότερα δὲ **δύο**, τά γε **δύο** κεχωρισμένα νοήσει· οὐ γὰρ ἂν ἀχώριστά γε **δύο** ἐνόει, ἀλλ' **ἕν**.

unirse a otras Ideas y al estructurarse, por tanto, como Unidad-de-una multiplicidad, esto es, en forma numérica, confirma irrefutablemente la estructura de *arithmos* del mundo de las Ideas y la presencia de la teoría de los Números ideales en la *República*:

> –*Y el mismo discurso acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una*, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y *unas con otras, cada una aparece como múltiple.*[90]

Veamos, por último, un reflejo de la estructura ontológica del *arithmos* en la vida moral, que subyace en el siguiente pasaje:

> –Sin duda, Adimanto, cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están *bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo*, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas *en orden y conforme a la razón*, tal hombre *las imita y se asemeja a ellas* al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo ímite?
>
> –Es imposible.
>
> –Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y

'Ορθῶς.

Μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ **σμικρὸν** ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. ἦ γάρ;

Ναί.

Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν **μέγα** αὖ καὶ **σμικρὸν** ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα, τοὐναντίον ἢ 'κείνη.

'Αληθῆ.

Οὐκοῦν ἐντεῦθέν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν **τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα** αὖ **καὶ τὸ σμικρόν;**

Παντάπασι μὲν οὖν.

Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν.

'Ορθότατ', ἔφη.

Que este pasaje, tan a menudo ignorado por los estudiosos, contiene una clara alusión a la *Díada indefinida* ya había sido reconocido por STENZEL, *Zahl und Gestalt*..., pp. 175 s.

90. *República*, V, 476 A 4-7; véase el texto griego en p. 187, nota 50.

ordenado se vuelve él mismo *ordenado* y divino, en la medida que esto es posible al hombre.[91]

Así pues, Platón, dirigiendo la atención hacia las cosas en las que el filósofo fija su propia contemplación, las define como cosas *ordenadas* (τεταγμένα), que *se comportan siempre del mismo modo* (κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα), que *no sufren ni cometen injusticia unas a otras* (οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ'ἀλλήλων), y están todas «en orden» (κόσμῳ) y «conforme a la razón» o «conforme a proporción» (κατὰ **λόγον** ἔχοντα), es decir, *estructuradas según una relación*, evidentemente de tipo «numérico» (λόγος = ἀριθμός, en el sentido que hemos precisado antes), que τάξις y κόσμος exigen necesariamente.

Pero obsérvese también que la «imitación de lo divino», de la que tendremos ocasión de volver a hablar más adelante, ha de considerarse aquí precisamente desde la perspectiva de poner *orden* en la vida, y se presenta como una introducción de esta *trama de relaciones* en la ética y en la política. Éstas son, pues, las cosas (o, mejor dicho, la estructura metafísica de estas cosas) que el filósofo debe *imitar*; y a ellas debe *asemejarse* al máximo (ταῦτα **μιμεῖσθαί** τε καὶ ὅτι μάλιστα **ἀφομοιοῦσθαι**).

Y es precisamente la estructura del *logos-arithmós* la que puede aportar orden-en-el-desorden, medida-en-la-falta-de-medida, unidad-en-la-multiplicidad, como tendremos ocasión de confirmar ampliamente más adelante.

VI. ALUSIONES A OTROS PUNTOS-CLAVE DE LA *REPÚBLICA* QUE SE ACLARAN EN FUNCIÓN DEL NUEVO PARADIGMA

(1) Recordemos en primer lugar las alusiones a la estructura

91. *República*, VI, 500 B 8 - D 1: Οὐδὲ γάρ που, ὦ 'Αδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι, ἀλλ' εἰς **τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα** ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, **κόσμῳ** δὲ πάντα καὶ **κατὰ λόγον ἔχοντα**, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;

'Αδύνατον, ἔφη.

Θείῳ δὴ καὶ **κοσμίῳ** ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν **κόσμιός** τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.

compuesta del alma, que no sólo se refieren al alma en su triple forma racional, irascible y concupiscible, sino que aluden también a la estructura compuesta de la propia alma racional.[92] Tales alusiones no pueden explicarse si no se relacionan con lo que solamente queda explícito en el *Timeo*, con las complejas relaciones con las «Doctrinas no escritas».[93]

(2) Pero también el célebre y en muchos aspectos oscurísimo «discurso de las Musas»,[94] en el que se habla del misterioso «número nupcial»,[95] se puede explicar de forma más plausible si se interpreta desde la perspectiva de las doctrinas esotéricas de las Ideas-Números y de las relaciones numéricas, como ha demostrado Gaiser con extraordinario acierto.[96]

(3) Y hasta el grandioso mito de la caverna gana muchísimo desde el punto de vista hermenéutico justamente cuando se distinguen e interpretan algunos pasajes y algunas figuras que en el pasado no se entendieron, como por ejemplo *las sombras y las imágenes reflejadas en el agua*, que simbolizan la postura intermedia de los entes matemáticos, y *las estrellas*, que simbolizan las Metaideas.[97]

VII. LA ESFERA DE LOS μεταξύ EN LA *REPÚBLICA*

Ahora bien, lo que más nos interesa ahora es la interpretación de dos de los puntos más delicados de la célebre *imagen de la recta*:[98] el del conocimiento matemático y especialmente el de la dialéctica, es decir, los dos tramos finales de la propia recta.

Platón, como sabemos, describe el conocimiento humano y las partes en que se divide recurriendo precisamente a la imagen de una recta dividida en dos, cada una de cuyas mitades se divide

92. Cf. *República*, X, 611 B-C; cf. también IX, 589 C-D y 590 C-D. Véase más adelante, capítulo decimoquinto, pp. 477-489.

93. Cf. más adelante, capítulo vigésimo, pp. 657-675.

94. *República*, VIII, 545 D - 547 A.

95. *República*, VIII, 546 A-D.

96. K. GAISER, *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon Politeia VIII 545 D - 547 A*, en: AA.VV., *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*, Amsterdam 1974, pp. 49-85.

97. Cf. KRÄMER, *Platone...*, p. 193, nota 34, y p. 194. Véase también: K. GAISER, *Il paragone della caverna*, Nápoles 1985, p. 16.

98. Para la bibliografía sobre el tema véanse las indicaciones básicas que proporciona KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene...*, p. 77, nota 3.

después también en dos. La primera parte de la línea representa el conocimiento sensible y la segunda, el conocimiento inteligible. Nuestro filósofo dice que el primer segmento del conocimiento inteligible corresponde a una forma de conocer menos clara que la segunda, y llama a la primera *dianoia* y a la segunda *noesis*. Ahora bien, puesto que las formas del conocimiento (como ya sabemos) se corresponden exactamente con las del ser, de ello se sigue que en el mundo inteligible (al que se refiere todo el conocimiento representado por la segunda parte de la recta) hay que distinguir necesariamente dos planos: uno superior constituido por las *puras Ideas*, y uno inferior constituido por *entes inteligibles en parte similares y en parte diferentes a las puras Ideas*.

Ahora bien, dado que Platón identificaba la *dianoia* precisamente con los conocimientos matemáticos, es evidente que los correspondientes entes inteligibles presupuestos por la *dianoia* son precisamente esos «entes matemáticos» de que hablan las «Doctrinas no escritas», que constituyen el plano *intermedio* (μεταξύ) entre las puras Ideas y lo sensible.[99]

Esta tesis ha tenido desde hace tiempo distintos defensores pero también ha recibido diferentes críticas basadas en el hecho de que Platón no habla expresamente de estos «intermedios» en nuestro diálogo. Ahora bien, a la luz de las «doctrinas no escritas» todo resulta muy claro. Platón evitó hablar en la *República* expresamente de ello siguiendo el habitual criterio de *economía doctrinal*. En efecto, dice explícitamente, de forma muy significativa, que no quiere hablar de esa cuestión, porque le llevaría mucho más allá de los límites de lo escrito:

> [...] En cuanto a *la proporción entre sí* y a la división en dos de cada uno de los ámbitos correspondientes, o sea, lo opinable y lo inteligible, dejémoslo, Glaucón, *para que no tengamos que vérnoslas con discursos muchos más largos que los pronunciados anteriormente* [...].[100]

Y por si no fuera suficiente, Platón alude claramente tam-

99. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 14-16 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III 9). Cf. pp. 237 ss.

100. *República*, VII, 534 A 5-8: **τὴν δ' ἐφ' οἷς ταῦτα ἀναλογίαν καὶ διαίρεσιν διχῇ ἑκατέρου, δοξαστοῦ τε καὶ νοητοῦ, ἐῶμεν, ὦ Γλαύκων, ἵνα μὴ ἡμᾶς πολλαπλασίων λόγων ἐμπλήσῃ ἢ ὅσων οἱ παρεληλυθότες.**

bién en la *República*, *precisamente utilizando el término* «intermedio» (μεταξύ), *al tipo de conocimiento de la* dianoia *que se ocupa de los entes matemáticos, del mismo modo que en las* «Doctrinas no escritas» *denominaba* «intermedia» (μεταξύ) *la posición y la colocación metafísica de los propios entes matemáticos*. En efecto, como los entes matemáticos están ontológicamente *en medio* entre las Ideas y los sensibles, es perfectamente coherente que la *dianoia*, como correspondiente gnoseológico de los entes matemáticos, esté *en medio* entre la inteligencia que capta las Ideas y la opinión que capta los sensibles.

Veamos el texto:

> Y creo que llamas «pensamiento discursivo» al estado mental de los geómetras y similares, pero no «inteligencia»; como si el «pensamiento discursivo» fuera *algo intermedio* entre la opinión y la inteligencia.[101]

VIII. PUNTO CULMINANTE DE LA DIALÉCTICA Y DEFINICIÓN DEL BIEN EN LA *REPÚBLICA*

Mayores son aún las ventajas que el nuevo paradigma hermenéutico aporta a la interpretación del último tramo de la línea, que corresponde a la dialéctica.[102]

Los dos pasajes centrales de la dialéctica son los siguientes:

> –Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.
>
> –¿De qué modo?
>
> –De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sir-

101. *República*, VI, 511 D 2-5: **διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν.**

102. Recuérdese que estos pasajes han sido muy discutidos, aunque no acertadamente, porque se ha pretendido ver en ellos todo el pensamiento de PLATÓN sobre el tema, cuando lo cierto es que en este caso, como ya hizo a propósito del Bien, advierte, justo en el momento final del discurso acerca de la dialéctica, no sólo que se trata de cosas *difíciles*, sino que no deben escucharse sólo *en el momento presente* y que habrá que volver a ellas a menudo (αὖθις πολλάκις ἐπανιτέον), como se desprende claramente del pasaje de la *República*, VII, 532 D 4-5, que reproducimos en la nota 113.

viéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, *avanza hasta un principio no supuesto*, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes –a diferencia del otro caso–, *efectuando el camino con las Ideas mismas y por medio de las Ideas.*[103]

–Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no Principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines *hasta el principio de todo, que no es supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible sino de las Ideas, a través de las Ideas y en dirección a las Ideas, hasta concluir en las Ideas.*[104]

Estos pasajes contienen las expresiones más difíciles de entender desde el paradigma tradicional, es decir, «principio anhipotético», o sea, «principio no supuesto»[105] y «principio de todo»,[106] que indican el Bien, que Platón no ha querido llamar aquí «Idea», sino precisamente «Principio», y además insistiendo mucho en el término.

Como el lector habrá podido comprobar, el discurso hecho en el mapa metafísico del *Fedón*[107] resulta notablemente amplia-

103. *República*, VI, 510 B 2-9: Σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἣ τμητέον.

Πῇ;

Ἥι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον — **τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον** — ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, **αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.**

104. *República*, VI, 511 B 3 - C 2: Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα **μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.**

105. *República*, VI, 511 B 6: ἀνυπόθετον.

106. *República*, VI, 511 B 7: τοῦ παντὸς ἀρχή.

107. Cf. capítulo quinto, *passim*.

do, pero en este diálogo no queda resuelto. Una vez más se aplaza la solución.

Ahora bien, en esta ocasión Platón, al concluir su razonamiento sobre las ciencias matemáticas que conducen a la dialéctica, tras haber afirmado que ésta, captando la *esencia del Bien*,[108] llega al término y al «fin del viaje» [109] (a la conclusión de la «segunda navegación»), ofrece algunas alusiones decisivas en el siguiente pasaje:

> –Y llamas también *dialéctico al que alcanza la razón de la esencia*; en cuanto al que no puede dar razón de sí mismo y a los demás, en esa medida dirás que no tiene inteligencia de estas cosas.
>
> –¿Cómo no habría de decirlo?
>
> –Y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no *pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás*, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda –no según la apariencia sino según la esencia– y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá.[110]

Ya en el siglo XX, Jaeger había señalado, aunque sólo de forma alusiva, la conexión entre la «separación» o «abstracción» del Bien de las otras Ideas, de la que habla nuestro pasaje (ἀφελών), y

108. Véase el texto en la nota 110.

109. Cf. más adelante, nota 114.

110. *República*, VII, 534 B 3 - D 1:. **Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;** καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν;

Πῶς γὰρ ἄν, ἢ δ' ὅς, φαίην;

Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχῃ **διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν,** καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν;

el aristotélico tratado *Acerca del Bien*;[111] pero fue Krämer el que sometió este fragmento a un análisis atento y demostró todas sus complejas implicaciones en un ensayo magistralmente realizado.[112]

Obsérvese bien lo siguiente: aquel (*a*) que sostiene (como hace Platón en nuestro pasaje) que sólo es «dialéctico» el que sabe *definir la esencia* de todas las cosas; (*b*) que añade que quien no sabe dar *una definición* de ella no posee su conocimiento; (*c*) que *afirma que esto es perfectamente válido también para la Idea del Bien*; (*d*) y, sobre todo, que sostiene que *quien no es capaz de definir la esencia del Bien abstrayéndola de todas las demás, tras haberlas recorrido, no conoce el Bien y vive y vivirá durmiendo*: pues bien, aquel que afirma todas estas cosas que Platón sostiene en nuestro pasaje *obviamente sólo puede afirmarlas si posee completamente aquella definición, es decir, si conoce con precisión la esencia del Bien*.

En efecto, si se relaciona este último pasaje leído con los anteriores, se obtienen exactamente las líneas maestras que hemos obtenido de las «Doctrinas no escritas». Hay algunas ideas que se derivan muy directamente del Principio primero: son las Ideas generalísimas que constituyen, pues, *el medio de paso a las otras Ideas*; por consiguiente, en la ascensión dialéctica que avanza precisamente a través de las Ideas y hacia las Ideas, éstas constituyen el tramo final. Así como hay que remontarse sinópticamente de las Ideas particulares a las Ideas más generales *abstrayéndolas* de las particulares, así también partiendo de estas Ideas generalísimas (Idéntico-Distinto, Igual-Desigual, Semejante-Desemejante, etc.) *hay que saber realizar la abstracción*

111. W. JAEGER, *Recensione* a: P. WILPERT, «Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre», *Gnomon*, 23 (1951), pp. 246-252, especialmente p. 252. (Esta recensión se puede encontrar también en: W. JAEGER, *Scripta minora*, Roma 1960, vol. II, pp. 419-428, especialmente véase p. 427).

112. La vaga alusión de JAEGER evidentemente habría pasado por alto a todo el mundo si KRÄMER no hubiera planteado el problema en el ensayo ya citado: *Über den Zusammenhang...*, de 1966, presentado en la edición italiana con el título de *Dialettica e definizione del Bene...* de 1989. En nuestra Introducción a esta obra el lector hallará una serie de precisiones que podrán servirle para adquirir los conceptos básicos. Para la explicación del concepto de ἀφαίρεσις que introduce Krämer, véanse las pp. 49 ss., y para la definición del Bien como Uno (con la correspondiente documentación) véanse las pp. 56-62.

última, que separa justamente el Uno de sus propias determinaciones supremas que se explican en las ideas generalísimas.

¿Y cuál es, entonces, la definición del Bien?

La tradición indirecta nos dice que *para Platón la esencia del Bien era el Uno* (precisamente como el segundo de los pasajes sobre el Bien de la *República* nos dice con el significativo «Apolo»), *y que había que entenderlo como medida exactísima* (precisamente como nos recuerda el primero de los pasajes sobre el Bien de la *República*).

Y, por tanto, la conclusión final es: *el Bien es el Uno, y el Uno es la medida absoluta de todas las cosas*.

Para el lector moderno, estar en posesión de esta definición, que resume realmente aquellas «brevísimas proposiciones» o «poquísimas palabras» a que se reducen, según dice el propio Platón, las «Doctrinas no escritas», puede serle de suma utilidad; pero sólo si el propio lector está en condiciones de recorrer por su propia cuenta aquel «largo camino», que precisamente en la *República* Platón intentó mostrar en toda su extensión; y, por tanto, sólo si es capaz de llevar a término, empeñando sus propias fuerzas, aquella «segunda navegación», de la que Platón nos habló en el *Fedón*.

Por lo demás, justo antes de concluir con el gran pasaje compendio que antes hemos leído, Platón remite de forma muy significativa a la oralidad, escribiendo con toda claridad que esto

> [...] *no sólo en este momento presente hemos de discutirlo, sino que quedan muchas oportunidades para volver sobre él.*[113]

Y además, nos dice con toda claridad que sólo así será posible llegar a aquel lugar

> [...] llegados al cual estaremos, como al *fin de la travesía*, en reposo.[114]

---

113. *República*, VII, 532 D 4-5: **οὐ γὰρ ἐν τῷ νῦν παρόντι μόνον ἀκουστέα, ἀλλὰ καὶ αὖθις πολλάκις ἐπανιτέον.**

114. *República*, VII, 532 E 1-3: **αὗται γὰρ ἂν ἤδη, ὡς ἔοικεν, αἱ πρὸς αὐτὸ ἄγουσαι εἶεν, οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας.**

Capítulo duodécimo

Metábasis de la dialéctica del plano físico al metafísico, aporías referentes a la teoría de las ideas y polaridad de los Principios primeros en el Parménides

1. Las interpretaciones opuestas del *Parménides* y la posibilidad de hacer una relectura constructiva a la luz del nuevo paradigma alternativo

El *Parménides* es sin duda el diálogo más enigmático.[1] En efecto, la historia de sus interpretaciones es la más desconcertante y la más atormentada.

(*a*) Los Neoplatónicos, como ya hemos recordado, vieron en este diálogo la expresión suprema de las máximas verdades metafísicas y teológicas y, por tanto, desde esta perspectiva lo consideraron la más ilustre *summa* de la metafísica platónica.

---

1. Para la bibliografía crítica sobre el *Parménides* publicada en el siglo XX, véanse: Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, p. 83*; Totok, *Handbuch...*, pp. 198-200; Cherniss, *Lustrum*, 1959, pp. 118-127; Brisson, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones. Disponemos ahora del extenso estudio de M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1990, que no sólo ofrece una extensa bibliografía y una amplia discusión de las posturas anteriores, sino que constituye además una comprobación analítica de la interpretación que ofrecemos. En este vaciado cuidadoso y completo del texto platónico, Migliori aplica precisamente la metodología exigida por el nuevo paradigma alternativo. Como subraya Krämer en su *Prefacio*, este comentario se distingue claramente de los demás justamente porque «por primera vez, pone en relación, de forma metódica, las dos tradiciones platónicas, esto es, la directa y la indirecta... Después de las monografías básicas y la selección de testimonios, mediante esta operación paralela de comentario de los escritos de Platón, comienza prometedoramente la principal integración de ambas tradiciones. A este respecto, Migliori proporciona un modelo ejemplar, que promete convertirse en un indicador del camino que hay que seguir» (p. 9).

(*b*) Hegel y una serie de estudiosos en su misma línea consideraron este diálogo la obra capital de la dialéctica platónica (lo que significa, en última instancia, de toda la dialéctica antigua).

(*c*) Otros, por el contrario, lo interpretaron como un puro juego de inteligencia, o bien como una especie de elegante ejercicio escolástico, o incluso como una obra llena de «hojarasca lógica» y, por tanto, una obra de valor limitado.

(*d*) Hay incluso quienes interpretaron el diálogo como la expresión de una crisis espiritual de Platón y como una notable autocrítica.

(*e*) Algunos estudiosos, en cambio, interpretaron y siguen interpretando el *Parménides* como una obra de carácter fundamentalmente crítico, destinada a desacreditar a los adversarios de tendencias megáricas o eleáticas y, en general, a todos aquellos pensadores que defendieron posturas de tipo megárico frente a la teoría de las Ideas.

(*f*) Por último, en el siglo XIX no faltaron estudiosos que incluso negaron que el diálogo fuera auténtico o que, en cualquier caso, pusieron en duda su autenticidad.[2]

De modo que, a la hora de releer esta obra, el recurso a la tradición indirecta y a las «Doctrinas no escritas» se revela más decisivo que nunca para su correcta interpretación.

En primer lugar, el nuevo paradigma es de gran ayuda para poner orden en esta confusión de interpretaciones opuestas. En efecto, ninguna de las exégesis que hemos mencionado tiene en cuenta para nada la postura exacta que mantiene Platón frente a la obra escrita en sus «autotestimonios» y, por tanto, confunden completamente las dos dimensiones del «juego» y de la «seriedad», cuyas relaciones, como ya hemos comentado ampliamente antes, son esenciales e incluso constituyen *el eje que sostiene toda la obra de Platón*, y son tales que, si no se entienden, inevitablemente se interpretará erróneamente lo que constituye justamente el auténtico mensaje de la obra de Platón. (Recuérdese que el propio Parménides nos dice de modo inequívoco que su discurso dialéctico es como «jugar un juego laborioso»).[3]

2. Para una examen más detallado de estas afirmaciones, cf. MIGLIORI, *Dialettica...*, pp. 43-68.

3. Cf. *Parménides*, 137 B 2: [...] πραγματεώδη παιδιὰν παίζειν. Traducción castellana de Mª Isabel Santa Cruz: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1988. Véase el final del pasaje que reproducimos en la nota 24.

(*a*) Concretamente, hay que destacar que quienes han creído poder distinguir en este diálogo la metafísica de Platón expresada de manera global, han pretendido descubrir en él justamente aquella «seriedad» (y, por tanto, aquellas «cosas de mayor mérito») que Platón había decidido firmemente no confiar (a no ser en parte) a la palabra escrita; y, por tanto, *han falseado la óptica con la que hay que leer este diálogo, y también todos los otros diálogos platónicos*.

(*b*) Además, quienes han atribuido un valor decisivo y absoluto a la dialéctica del *Parménides* no han tenido en cuenta que el propio Platón nos dice que el auténtico arte de la dialéctica, en su sentido pleno y global, se encuentra tan sólo en la oralidad. De modo que la dialéctica que aparece en el *Parménides* será necesariamente sólo *una parte de la dialéctica y no la totalidad de la misma, que sólo puede tener cabida en el marco de la oralidad*.

(*c*) Por el contrario, quienes han quitado valor al *Parménides* considerándolo sobre todo como una logomaquia inútil, no han tenido en cuenta para nada el hecho de que Platón, sin ninguna posibilidad de equívoco, consideró que los escritos, realizados según las normas correctas, no eran más que un «juego», aunque «muy bello»; y bello no en el sentido estético en que lo entienden los modernos, sino en el sentido griego del término, es decir, *como cosa buena que tiene un valor preciso*.

(*d*) Está asimismo completamente fuera de lugar el criterio utilizado por quienes han creído ver en el *Parménides* una autocrítica de Platón a su propia teoría de las Ideas y, por tanto, la expresión de una fase concreta, que se puede interpretar con el criterio de la «evolución espiritual». En efecto, por los motivos que ya hemos aclarado antes, utilizar la «evolución» espiritual de Platón como criterio hermenéutico global es algo que carece totalmente de fundamento, tanto teórico como histórico.

(*e*) Por otra parte, incluso en el ámbito del paradigma tradicional, algunos estudiosos han visto que la crítica de la teoría de las ideas en el *Parménides* se basa, como veremos, en interpretaciones erróneas de dicha teoría. Sin embargo, no se ha estudiado bien la relación entre la segunda y la tercera parte del diálogo: en efecto, como demostraremos, esta relación implica un nexo estructural, que ya había sido previsto en el *Fedón*.

(*f*) Por último, la negación de la autenticidad del *Parménides* es simplemente la negación de una «anomalía», que para algunos estudiosos no acababa de encajar en su interpretación del

paradigma tradicional. Hoy en día, ya no hay ningún investigador que lo sostenga.

El esquema correcto para una reinterpretación del *Parménides* es, en cambio, el siguiente.

Platón en este diálogo es mucho más explícito a la hora de hablar del vértice de la metafísica, es decir, de los Principios, cuya *estructura bipolar* incluso llega a revelar; sin embargo, *no revela en absoluto la dialéctica en su totalidad, y sobre todo no revela a no ser muy parcialmente la esencia de estos Principios y sus nexos fundacionales*.

Concretamente, Platón silencia por completo *los nexos fundacionales axiológicos* (no habla para nada del Bien). Y esto es perfectamente coherente con los personajes elegidos (esto es, los Eleáticos) y con sus intereses. Los Eleáticos no abordaban el problema del Bien.

Finalmente, las normas que sigue Platón en esta obra son exactamente las que están codificadas en el *Fedro*: el que escribe es perfectamente consciente de lo que escribe, y presenta los temas adecuadamente proporcionados al espíritu de los personajes implicados en el diálogo, es decir, en este caso los grandes eleáticos Parménides y Zenón, además de Sócrates y un jovencísimo Aristóteles. Y además, como veremos, Platón limita tan sólo *a unas pocas personas* (esto es, a un círculo de entendidos, que conocían por otra vía las reglas del juego) las cosas que quiere decir.

En este sentido el «juego» del *Parménides* es realmente «muy bello»: se habla de los puntos culminantes de la metafísica en un grupo restringido de personas, generalmente con una «ejemplificación» limitada y con una perspectiva ontológico-gnoseológica restringida, especialmente en la última gran parte (la tercera), excluyendo pues la dimensión axiológica, precisamente porque resultaba extraña a Parménides, que en esta última parte es el protagonista que habla con un jovencísimo Aristóteles; *pero, justamente manteniéndose en estos límites, se presentan con notable eficacia los aspectos más elevados de la metafísica, aunque con todas las máscaras cómicas propias de ese juego grandioso y bello*.

Queda todavía un punto que merece ser destacado.

Si se examina atentamente el esquema teórico del diálogo y se reduce a sus líneas esenciales, se observa que *recupera exactamente las grandes líneas del mapa metafísico del* Fedón. La discusión entre Sócrates y Zenón, que ocupa la primera parte del diálogo, se desarrolla en el nivel de la «primera navegación», puesto que trata

del problema del *Uno* y de los *Múltiples* manteniéndose en el plano de la filosofía de los físicos.[4] La discusión de la teoría de las Ideas, que se lleva a cabo en la segunda parte del diálogo, corresponde exactamente a la primera etapa de la «segunda navegación», y prepara el paso a la segunda etapa: recordemos que el paso de la primera a la segunda etapa de la «segunda navegación» debe realizarse precisamente *examinando las consecuencias de la teoría de las Ideas y las críticas de quienes la atacan, a fin de poder formular postulados más elevados, hasta llegar al último y más adecuado*. Finalmente, en la tercera parte del diálogo, el propio Parménides mantiene con el jovencísimo Aristóteles una discusión en la que, *abordando precisamente el tema de la estructura bipolar de lo real*, se centra en las hipótesis de *si lo Uno es* y *si lo Uno no es*, y habla con extensión precisamente de los Principios primeros, realizando así la última etapa, aunque de una forma claramente parcial desde un punto de vista dialéctico y con una ironía enmascaradora; *pero desde esta óptica se revela la tesis dualista-polar de los Principios primeros, incluso más que en otros diálogos.*[5]

II. La primera parte del *Parménides*

Examinemos con detalle estas tres partes, empezando por la primera.

La fama de esta parte se debe a que nos ofrece la interpretación y el marco general de la dialéctica zenoniana.[6] En pocas palabras, en ella se explica que los famosos argumentos de Zenón pretendían ser una confirmación de las tesis de Parménides. Este afirmaba que el Todo es Uno (es decir, afirmaba la *unidad* y la *unicidad* del ser); y los adversarios de la afirmación «lo Uno es» deducían toda una serie de consecuencias absurdas,

4. Cf. *Parménides*, 126 A - 128 E.

5. Cf. *Parménides*, 128 E - 135 C (segunda parte), 135 C - 166 C (tercera parte). Migliori confirma a este respecto nuestra interpretación y, al mismo tiempo, propone algunas nuevas reflexiones; en efecto, subraya que «si desde el punto de vista lógico el *Parménides* está estructurado sin duda en tres niveles, desde el punto de vista expositivo y literario está dividido en dos partes: la primera va desde 126 A a 136 E y la segunda, desde 136 E a 166 C» (p. 99).

6. Sobre la naturaleza de esta interpretación, que pasa de Zenón a Parménides dando lugar a un nuevo diseño global de la escuela de Elea, y sobre el significado de esta operación respecto a la propia filosofía platónica, cf. Migliori, *Dialettica...*, pp. 370-397.

sistemáticamente contrarias a la tesis y destinadas a destruirla.

Ahora bien Zenón, en su obra, devolvía la pelota a los adversarios de Parménides, demostrándoles que su hipótesis, que defendía que «lo múltiple es» (y, por tanto, que lo *Uno no* es), implicaba consecuencias *más absurdas aún que las que implicaba la tesis de Parménides*. Por consiguiente, la prueba de la imposibilidad de la tesis «pluralista», opuesta a la «monista» de Parménides, resultaba ser una confirmación del propio monismo, como dice el siguiente texto:

> «Comprendo, Parménides» –prosiguió Sócrates– «que Zenón, que está aquí con nosotros, no quiere que se lo vincule a ti sólo por esa amistad que os une, sino también por su obra. Porque lo que él ha escrito es, en cierto modo, lo mismo que tú, pero, al presentarlo de otra manera, pretende hacernos creer que está diciendo algo diferente. En efecto, tú, en tu poema, dices que *el todo es uno*, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas. Él, por su lado, dice que *no hay multiplicidad*, y también él ofrece pruebas numerosísimas y colosales. Uno, entonces, *afirma la unidad*, mientras que el otro *niega la multiplicidad*, y, así, uno y otro se expresan de modo tal que parece que no estuvieran diciendo nada idéntico, cuando en realidad dicen prácticamente lo mismo; da, pues, la impresión de que lo que vosotros decís tiene un significado que a nosotros, profanos, se nos escapa».
>
> «Sí, Sócrates» –replicó Zenón. «Pero tú, entonces, no has acabado de comprender cuál es la verdad a propósito de mi escrito. Sin embargo, tal como las perras de Laconia, muy bien vas persiguiendo y rastreando los argumentos. Hay, ante todo, algo que se te escapa: que mi obra, por nada del mundo tiene la pretensión de haber sido escrita con el propósito que tú le atribuyes, la de sustraerse a los hombres como si fuera grandiosa. Lo que tú señalaste es algo accesorio, pero, a decir verdad, esta obra constituye una defensa del argumento de Parménides, contra quienes intentan ridiculizarlo, diciendo que, si *lo uno es*, las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas y contradictorias con el argumento mismo. Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad, y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo poner al descubierto que, de su propia hipótesis *"si hay multiplicidad"*, si se la considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que de la hipótesis sobre lo uno».[7]

7. Cf. *Parménides*, 128 A 4 - D 6: **Μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ὦ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλίᾳ βούλεται ᾠκειῶσθαι, ἀλ-**

III. Algunas objeciones a la teoría de las Ideas

En la segunda parte, Sócrates presenta la teoría de las Ideas, que son estructuralmente *múltiples*. El diálogo defiende de nuevo la multiplicidad, pero situándose en un plano distinto al de los pluralistas adversarios de los Eleáticos. Estos últimos se mueven en efecto *en el plano de lo sensible*, mientras que Platón, en este diálogo, se mueve en el plano alcanzado con la «segunda navegación», esto es, *en el plano de lo inteligible*. Ahora bien, como ya sabemos, todas las contradicciones de lo *múltiple sensible* se resuelven y superan precisamente con la doctrina de las ideas. La *participación* de las cosas en las Ideas explica, pues, todas las contradicciones que se perciben en el ámbito de lo múltiple sensible. Por consiguiente, sería bastante grave si las contradicciones descubiertas en el ámbito de lo múltiple sensible se presentaran de nuevo de la misma forma o de forma análoga en el nuevo plano de las Ideas, esto es, si las contradicciones se presentaran también en el ámbito de la pluralidad inteligible. Y es precisamente sobre este problema que Sócrates llama la atención. Veamos el texto, que es sumamente importante:

> «Muy bien» –repuso Sócrates– «lo concedo, y creo que la cuestión es tal como dices. Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿no crees que hay una Forma en sí y por sí de Semejanza, y, a su vez, otra contraria a ésta, lo que es Desemejante? ¿Y de ellas, que son dos, tomamos parte

---

λὰ καὶ τῷ συγγράμματι. ταὐτὸν γὰρ γέγραφε τρόπον τινὰ ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειρᾶται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων. σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν **ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν**, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς τε καὶ εὖ· ὅδε δὲ αὖ **οὐ πολλά φησιν εἶναι**, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. τὸ οὖν **τὸν μὲν ἓν φάναι**, τὸν δὲ **μὴ πολλά**, καὶ οὕτως ἑκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταὐτά, ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους φαίνεται ὑμῖν τὰ εἰρημένα εἰρῆσθαι.

Ναί, φάναι τὸν Ζήνωνα, ὦ Σώκρατες. σὺ δ' οὖν τὴν ἀλήθειαν τοῦ γράμματος οὐ πανταχοῦ ᾔσθησαι. καίτοι ὥσπερ γε αἱ Λάκαιναι σκύλακες εὖ μεταθεῖς τε καὶ ἰχνεύεις τὰ λεχθέντα· ἀλλὰ πρῶτον μέν σε τοῦτο λανθάνει, ὅτι οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα, ὥστε ἅπερ σὺ λέγεις διανοηθὲν γραφῆναι, τοὺς ἀνθρώπους δὲ ἐπικρυπτόμενον ὥς τι μέγα διαπραττόμενον· ἀλλὰ σὺ μὲν εἶπες τῶν συμβεβηκότων τι, ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῳδεῖν ὡς **εἰ ἓν ἔστι**, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα **πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας**, καὶ ἀνταποδίδωσι ταὐτὰ καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις, **εἰ πολλά ἐστιν**, ἢ **ἡ τοῦ ἓν εἶναι**, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι.

tanto yo como tú y las demás cosas a las que llamamos múltiples? ¿Y las cosas que toman parte de la Semejanza son semejantes por el hecho de tomar parte y en la medida misma en que toman parte, mientras que las que toman parte de la Desemejanza son desemejantes, y las que toman parte de ambas son tanto semejantes como desemejantes? Y si todas las cosas toman parte de estas dos, que son contrarias, y es posible que, por participar de ambas, las mismas cosas sean tanto semejantes como desemejantes a sí mismas, ¿qué tiene ello de sorprendente? *Si, en efecto, alguien pudiera mostrar que las cosas que son en sí mismas Semejantes se tornan Desemejantes, o las Desemejantes Semejantes, sería –creo yo– un portento*. Pero si se muestra que las cosas que participan de ambas, tanto de la Semejanza como de la Desemejanza, reciben ambas afecciones, eso, Zenón –al menos según yo creo–, no parece absurdo, así como tampoco si se muestra que el conjunto de todas las cosas es uno, *por participar de lo Uno*, y que precisamente esas mismas cosas son, a su vez, múltiples, *por participar de la multiplicidad*. Pero *si pudiera mostrarse que lo que es lo Uno, precisamente eso mismo es Múltiple, y que, a su vez, lo Múltiple es efectivamente Uno, ¡eso sí que ya me resultaría sorprendente!* E, igualmente, respecto de todo lo demás: *si pudiese mostrarse que los géneros en sí o las Formas reciben en sí mismos estas afecciones contrarias, eso sería algo bien sorprendente*; pero si alguien demostrara que yo soy uno y múltiple, ¿por qué habría de sorprendernos?: bien podría decir, cuando pretendiese mostrar que soy múltiple, que unas son las partes derechas de mi cuerpo y otras las izquierdas, unas las anteriores y otras las posteriores, e, igualmente, unas las superiores y otras las inferiores (yo creo, por cierto, que participo de la Multiplicidad); y cuando pretendiese mostrar que soy uno, podría decir que, del grupo de nosotros siete, yo soy un único hombre, porque participo también de lo Uno. De este modo, ambas afirmaciones se muestran verdaderas. Por lo tanto, si alguien se empeña en mostrar, a propósito de cosas tales como piedras, leños, etc., que las mismas cosas son múltiples y unas, diremos que lo que él ha demostrado es que esas cosas son múltiples y unas, *no que lo Uno es Múltiple ni que los Múltiples son Uno*, y que no está afirmando nada que pueda sorprendernos, sino algo que todos estaríamos dispuestos a aceptar. Pero *si alguien*, a propósito de las cosas de las que estaba yo hablando ahora, *primero distinguiera y separara las Formas en sí y por sí, tales como Semejanza, Desemejanza, Multiplicidad, lo Uno, Reposo, Movimiento y todas las de este tipo, y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse, ¡tal cosa sí que me admiraría y me colmaría de asombro, Zenón!* De esta

cuestión, yo creo que te has ocupado con enorme celo; pero, sin embargo, mucho más me admiraría, tal como te digo, *si alguien pudiera exhibir esta misma dificultad entretejida de mil modos en las Formas mismas*, y, así como lo habéis hecho en el caso de las cosas visibles, pudiera mostrarla en las que se aprehenden por el razonamiento».[8]

Este reto socrático provoca la intervención del propio Parménides, que asume la responsabilidad de la refutación. Obsérvese que, en este punto, *la dialéctica eleática, mediante una auténtica metábasis, se sitúa en el plano alcanzado por la* «segunda navegación» *platónica*. Sin embargo, en la primera parte la dialéctica de Parménides se limita a poner al descubierto las aporías, es decir, las dificultades y las contradicciones que contiene la propia teoría de las Ideas, en la tercera parte se despliega con toda su fuerza e ímpetu, elevándose hasta el nivel de los Principios supremos.

---

8. Cf. *Parménides*, 128 E 5 - 130 A 2: **Ἀλλ' ἀποδέχομαι, φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ἡγοῦμαι ὡς λέγεις ἔχειν. τόδε δέ μοι εἰπέ· οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοιν δὲ δυοῖν ὄντοιν καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τἆλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίγνεσθαι ταύτῃ τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφότερα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὅμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὑτοῖς, τί θαυμαστόν; εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν·** εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφότερα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἓν ἅπαντα ἀποφαίνει τις **τῷ μετέχειν τοῦ ἑνὸς** καὶ ταὐτὰ ταῦτα πολλὰ **τῷ πλήθους αὖ μετέχειν. ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι.** καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὡσαύτως· **εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν·** εἰ δ' ἐμὲ ἕν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιά μού ἐστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὄπισθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως — πλήθους γὰρ οἶμαι μετέχω — ὅταν δὲ ἕν, ἐρεῖ ὡς ἑπτὰ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος μετέχων καὶ τοῦ ἑνός· ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφότερα. ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῇ πολλὰ καὶ ἓν ταὐτὸν ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τί φήσομεν αὐτὸν πολλὰ καὶ ἓν ἀποδεικνύναι, **οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἕν,** οὐδέ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν· ἐὰν δέ τις ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον **πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων.** ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι· **πολὺ μεντἂν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθείην εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην,** ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις ἐπιδεῖξαι.

Las objeciones que Parménides opone a la teoría de las Ideas son siete,[9] y algunas eran ya muy conocidas en la época de la composición del diálogo (las más importantes vuelven a aparecer también en la *Metafísica* de Aristóteles y gracias a ello han alcanzado gran celebridad).[10]

Conviene que las enumeremos y resumamos brevemente dada su importancia, *puesto que demuestran que Platón sabía perfectamente cuáles eran las dificultades que presentaba la nueva teoría y también cómo había que resolverlas*.

(1) La primera serie de problemas que plantea Parménides no constituye, estrictamente hablando, una auténtica dificultad, más bien culmina en una afirmación de carácter general. Se parte de la necesidad de *establecer de qué cosas existen Ideas* (naturalmente, entendiendo las Ideas como trascendentes respecto a las cosas sensibles). Sócrates dice (*a*) que está segurísimo de la existencia de Ideas correspondientes a los valores éticos, (*b*) de haber tenido ciertas dudas a la hora de admitir ideas para los objetos naturales (como hombre, agua, fuego y otras cosas semejantes), (*c*) que no admite Ideas de cabellos, de barro, de manchas y, en general, de cosas despreciables.

---

9. Estas aporías, que vamos a examinar, giran todas, de forma diferenciada y compleja, en torno a la concepción de las ideas inteligibles como *separadas* de las cosas sensibles. Pero téngase presente que la «separación» tal como se entiende aquí implica una escasa comprensión del final de la «segunda navegación». De modo que no son críticas que Platón se hace a sí mismo, sino que se dirigen a los pensadores que formulaban objeciones a la teoría de las ideas sin haber comprendido el plano en el que estaba fundamentada.

10. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 9. MIGLIORI ha dedicado todo un capítulo (pp. 132-160) a poner en evidencia la riqueza de informaciones y de profundizaciones teóricas que contiene esta parte del diálogo. Surge así una interesante articulación de las llamadas siete aporías. En realidad, resultan ser: *a*) una afirmación en positivo (la primera, sobre la existencia de las Ideas para todos los objetos); *b*) dos aporías auténticas (la segunda, sobre la participación; la tercera, sobre la naturaleza de la Idea); *c*) dos intentos fallidos realizados por Sócrates para escapar de estas dificultades (el cuarto argumento, que propone interpretar la Idea como pensamiento; el quinto, que formula la hipótesis de una relación entre Ideas y cosas como entre modelo y copias); *d*) dos dificultades mayores (que no afectan a las Ideas en sí y por sí, sino al conocimiento de las ideas por parte de los hombres y de la realidad terrenal por parte de los Dioses). Además, MIGLIORI, al poner de relieve que el papel de Sócrates va disminuyendo a medida que avanza la argumentación, destaca justamente que de este modo se nos encamina hacia un ámbito de pensamiento que va mucho más allá del marco de la interpretación platónica del socratismo, puesto que implica esos Principios que exigen la aportación directa de la dialéctica eleática de forma estructural. (pp. 164-167).

Parménides observa que esta limitación está *injustificada*, y que Sócrates piensa así porque es muy joven, es decir, porque es inexperto. Cuando Sócrates haya crecido y la filosofía haya penetrado en él a fondo, y comprenda que no hay que tener en cuenta las opiniones más comunes entre los hombres, *aprenderá a no despreciar ningún objeto y, por tanto, a admitir Ideas de todo*.

Está claro que lo que Platón nos quiere decir con esto es cuál debe ser la postura correcta que hay que adoptar: una vez emprendido un camino, hay que tener el valor de llegar hasta el final con coherencia y consecuencia. Así pues, no debe excluirse nada del mundo ideal. Con la admisión implícita de esta tesis, prosigue la discusión.[11]

(2) La segunda aporía, al igual que la siguiente, intenta poner en crisis la teoría de las ideas, destacando las dificultades de la relación de *participación* entre objetos sensibles e ideas. En efecto, los objetos sensibles no pueden «participar» *por entero* de la idea correspondiente (o sea, de la Idea entera), porque no se ve cómo esta podría mantenerse *una* e *idéntica* en cada uno y en todos los objetos que participan de ella, si no es fraccionándose, esto es, multiplicándose. Pero, si se admite esto, las consecuencias que se derivan son igualmente absurdas: por ejemplo, habrá que admitir que las cosas grandes sensibles participen de una *fracción* de la idea de grande y, por tanto, de una *parte* de la Idea de grande, que es obviamente menor (en cuanto fracción) en relación con lo grande-en-sí (o sea, en relación con la Idea en su totalidad). Y esto no se sostiene.[12]

(3) La tercera aporía pretende demostrar que el nexo lógico-metodológico que conduce a la teoría de las Ideas, lleva justamente a superar las Ideas mismas, dando lugar a una especie de *proceso hasta el infinito*, que es el siguiente.

Las Ideas se introducen como unidades de lo múltiple: por ejemplo, la multiplicidad de las cosas grandes y los distintos tipos de grandezas sensibles quedan explicados suponiendo que exista una única Idea de grande, y las cosas grandes son grandes gracias a que participan en ella. Pero, objeta Parménides, aplicando el mismo procedimiento lógico, puedo sostener que entre las muchas cosas grandes sensibles, por una parte, y la Idea de grande, por la otra, hace falta un *tertium quid* que las unifi-

11. *Parménides*, 130 B-E.
12. *Parménides*, 130 E - 131 E.

que, esto es, la existencia de una *tercera grandeza*. Pero luego, de nuevo y por las mismas razones, habrá que introducir una nueva grandeza ideal que unifique a las demás, y así sucesivamente, *hasta el infinito*.[13]

El argumento se ha hecho famoso con el nombre de «argumento del tercer hombre» consagrado por Aristóteles. Para explicar los múltiples hombres sensibles, sobre la base de la lógica sobre la que se considera construida la teoría de las Ideas de Platón, hace falta introducir la Idea de hombre concebida como unidad (inteligible) de la multiplicidad (sensible). Pero entre los hombres sensibles y la Idea de hombre, es preciso establecer una unificación posterior, es decir, introducir una nueva Idea que unifique los hombres sensibles y la Idea de hombre, de modo que se introduciría un «tercer» hombre; y después, de nuevo, sobre la base de los mismos Principios, habría que introducir un «cuarto» hombre, un «quinto», y así sucesivamente, hasta el infinito. Este fue uno de los caballos de batalla de Aristóteles contra la teoría de las Ideas de Platón.[14]

(4) Sócrates intenta evitar las aporías que acabamos de mencionar proponiendo que las Ideas se entiendan como «pensamiento» (νόημα), *trasladando así la doctrina del plano ontológico al noológico y reduciéndola por consiguiente a una pura dimensión del alma, es decir, de la inteligencia*. En ese caso, cada idea-pensamiento sería una sola y desaparecerían todos los inconvenientes.

Pero Parménides responde que *un pensamiento siempre es pensamiento de algo real*, y que este «algo» habrá que suponerlo presente en todas las cosas que se piensan mediante las Ideas. De esto se deducen las siguientes consecuencias. (*a*) Todas las cosas, al estar formadas de pensamientos, son pensantes. (*b*) O bien, aun estando formadas de pensamientos, resultan ser pensamientos que no piensan. Estas consecuencias son, evidentemente, absurdas e insostenibles.[15]

(5) La quinta aporía incide de nuevo sobre la cuestión del nexo de participación de las cosas en las Ideas, pretendiendo entenderlo en el sentido de «imitación». Las Ideas son como

13. *Parménides*, 132 A-B

14. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 9, 990 b 15 ss. Cf. nuestro comentario, vol. I, pp. 193 ss.

15. *Parménides*, 132 B-C.

«modelos», las cosas sensibles son como copias e imágenes, y la relación entre éstas y aquéllas es de *semejanza*.

Pero de este modo surge de nuevo la dificultad que ya había aparecido en el «tercer hombre». Si para explicar la semejanza entre algunas cosas sensibles postulamos una Idea única de la que éstas son copias, y a la que por tanto lógicamente se parecen, habrá que introducir a su vez una posterior Idea-arquetipo que explique la semejanza entre las cosas y la primera Idea introducida y, después, por las mismas razones, una nueva Idea con análoga función, y así hasta el infinito.[16]

(6) La sexta dificultad, la primera de las dos que Parménides considera más importantes, plantea la separación total entre mundo de las Ideas y mundo de las cosas sensibles como solución a las anteriores aporías. Las Ideas son *en sí y por sí* y no *en nosotros*. Por lo tanto, dependen exclusivamente de sí mismas y de las relaciones que mantienen entre sí, mientras que, por su parte, las cosas de este mundo, aun teniendo el mismo nombre que las Ideas, no dependen de las Ideas sino de sí mismas. Las Ideas no tienen poder sobre nosotros, ni lo que hay en nosotros lo tiene sobre las Ideas. En resumen, no hay interacción entre ambos mundos desde el punto de vista ontológico.Una conclusión parecida se obtiene, por análogas razones, también desde el punto de vista gnoseológico. La *Idea de ciencia* no es *nuestra ciencia*. La ciencia de la verdad es, obviamente, sólo la primera; por el contrario, *nuestra ciencia*, o sea, la que está presente en nosotros, hombres sobre la tierra, no podrá ser en consecuencia ciencia de la verdad, es decir, ciencia de las Ideas. Por lo tanto, para nosotros, los humanos, las Ideas serán incognoscibles.[17]

(7) El séptimo argumento es simétricamente inverso del sexto. Si cada uno de los dos mundos (el sensible y el inteligible) sólo tiene relación consigo mismo, el poder perfecto y la ciencia verdadera que Dios posee solamente serán eficaces en el ámbito del mundo de las Ideas, pero no tendrán influencia alguna sobre nosotros ni sobre nuestro mundo. Dios conocerá la Idea del hombre y las Ideas de las cosas y actuará sobre ellas, pero no conocerá a los hombres reales ni actuará sobre ellos. Esa solución le parece a Sócrates tan inaceptable que acaba concluyendo que es bien extraño ese discurso que priva del saber a la divinidad.[18]

16. *Parménides*, 132 C - 133 B.
17. *Parménides*, 133 B - 134 C.
18. *Parménides*, 134 C-E.

Estas son las dificultades que se tratan explícitamente en el texto que estamos examinando; pero se dice claramente que hay también «otras». Ya en la época en que Platón escribía este diálogo, como hemos señalado antes, circulaba un repertorio completo de objeciones, que en buen número nos han sido transmitidas por Aristóteles.[19]

Leer estas críticas constituye un auténtico placer del espíritu para quien ha comprendido el sentido exacto de la teoría de las ideas. Platón juega con sus adversarios como el gato con el ratón, por usar una imagen plástica: no asesta inmediatamente el golpe mortal, sino que juguetea e incluso finge dejarlo escapar sano y salvo, para abalanzarse de nuevo en el momento justo y asestarle el golpe de gracia.

Podría decirse que en general estas críticas, y justamente las que parecen más feroces, nacen en realidad de un error de fondo clamoroso: tratan las Ideas, que Platón introduce como «causas», como si fueran las cosas de las que son causas, es decir, *rebajan las Ideas al mismo nivel de lo causado*, con todas las consecuencias que este error comporta.

Pero Platón prefiere no tomar este atajo sino recorrer *el camino más largo*, que en filosofía es en su opinión el único seguro.

Su respuesta global, que sirve para concluir esta segunda parte e iniciar la tercera, es la siguiente. Platón hace decir a Parménides que *se requiere un espíritu privilegiado para entender la teoría de las Ideas* (o sea, que dista mucho de ser conocida por una mayoría) y que *se requiere un espíritu más privilegiado aún para saberla enseñar y comunicar a los demás*.

Y Platón pone en boca de Sócrates la siguiente conclusión: *la teoría de las Ideas suscita aporías, pero si se eliminan, se elimina también el pensar e incluso la dialéctica; y esto sería la muerte de la filosofía*. Se trata de una afirmación extraordinariamente importante:

> «Sin embargo, Sócrates», dijo Parménides, «estas dificultades, y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Formas, si las características de las cosas que son son en sí mismas, y si se define a cada Forma como algo en sí. De ahí que

19. *Parménides*, 135 A; cf. además: ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 9, pássim.

quien nos escuche se halle en dificultad y discuta que estas cosas no son, y que, *aun cuando se conceda que son, es del todo necesario que ellas sean incognoscibles para la naturaleza humana*. Y, al decir esto, creerá decir algo con sentido y, como un poco antes señalamos, será extremadamente difícil disuadirlo. *Hombre plenamente dotado sería el capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí, pero aún más admirable sería aquel que, habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, fuera capaz de instruir a otro*».

«Estoy de acuerdo contigo, Parménides», dijo Sócrates. «Lo que dices es justamente lo que yo pienso».

«Pero, sin embargo, Sócrates», prosiguió Parménides, «si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, *no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica*. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo».[20]

Está claro pues que la teoría de las Ideas ha de ser mantenida. La solución para liberarla de las aporías nos la dará la doctrina de los Principios, que aparece en la tercera parte.

20. *Parménides*, 134 E 9 - 135 C 3: Ταῦτα μέντοι, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Παρμενίδης, καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἴδη, εἰ εἰσὶν αὖται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος· ὥστε ἀπορεῖν τε τὸν ἀκούοντα καὶ ἀμφισβητεῖν ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴ τε **ὅτι μάλιστα εἴη, πολλὴ ἀνάγκη αὐτὰ εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα, καὶ** ταῦτα λέγοντα δοκεῖν τε τὶ λέγειν καί, ὃ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι. **καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον.**

Συγχωρῶ σοι, ἔφη, ὦ Παρμενίδη, ὁ Σωκράτης· πάνυ γάρ μοι κατὰ νοῦν λέγεις.

Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, **οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐὸν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.** τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ᾐσθῆσθαι.

IV. EL MÉTODO DIALÉCTICO ELEVADO DEL PLANO FÍSICO AL METAFÍSICO CON LA «SEGUNDA NAVEGACIÓN»

Comienza así la tercera parte del diálogo (la más larga y compleja).[21] Consta de una especie de prólogo de carácter metodológico y programático, que desvela gran parte de los objetivos perseguidos por Platón. Entretanto, se dice que la condición para no caer en las aporías que hemos examinado y, por tanto, para resolverlas, es el *ejercicio dialéctico* (ese ejercicio prolongado y comprometido que Platón prescribía en la Academia). No se trata del viejo ejercicio dialéctico practicado en el plano físico de los Eleáticos, sino de un nuevo ejercicio practicado en el plano alcanzado por la que el *Fedón* llama la «segunda navegación» y que conocemos bien, es decir, la dialéctica en el nivel del mundo inteligible. De modo que hay que recuperar el esquema dicotómico de la dialéctica de Zenón, en el nuevo plano, *realizando una auténtica metábasis*.[22]

El esquema del procedimiento formulado por Zenón que hay que aplicar en el nuevo plano metafísico es el siguiente. Se debe plantear la hipótesis de la existencia de una Idea, y después ver qué se deriva de ello, considerándola respecto de sí misma y en relación con su contrario; de modo que se debe plantear también la hipótesis de que esa Idea no exista y se debe comprobar igualmente qué deriva de ello considerándola respecto de sí misma y en relación con su opuesto. Y esto habrá que hacerlo no sólo con lo Uno y lo Múltiple, sino también con las Ideas de *semejante* y de *desemejante*, de *movimiento* y de *reposo*, de *ser* y de *no-ser*, y así sucesivamente, es decir, con todas las Metaideas.[23]

Para dirigir la atención del lector hacia el hecho de que las cosas que van a discutir tienen cierta relación con las «Doctrinas no escritas» *reservadas al círculo restringido de los discípulos*, Platón pone en boca de Zenón la significativa afirmación de que, *si los presentes fueran más numerosos, no sería conveniente pedir a Parménides que hablara, porque la mayoría no se da cuenta de la necesidad de dar esa larga vuelta a través de la totalidad de las cosas*. Y un poco antes el propio Parménides habla de este tema, diciendo *que está dispuesto a atender las peticiones, precisamente porque* «como dice Zenón, estamos entre nosotros»,

21. Cf. *Parménides*, 135 C - 166 C.
22. Cf. *Parménides*, 135 D-E.
23. Cf. *Parménides*, 136 A-C.

esto es, en un círculo restringido de hombres selectos, justamente tal como exigía Platón para sus lecciones en la Academia acerca de los temas que no debían ponerse por escrito.

Leamos la página metodológica, que contiene la doctrina fundamental del diálogo:

> «¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, si desconoces tales cuestiones?».
>
> «Creo no entrever camino alguno, al menos en este momento».
>
> «Es», dijo, «porque demasiado pronto, antes de ejercitarte, Sócrates, te empeñas en definir lo Bello, lo Justo, lo Bueno y cada una de las Formas. Eso es lo que pensé ya anteayer, al escucharte dialogar aquí con este Aristóteles. Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos. Pero, esfuérzate y ejércitate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará».
>
> «¿Y cuál es el modo de ejercitarme, Parménides?», preguntó Sócrates.
>
> «Ese», respondió, «que escuchaste de labios de Zenón. Salvo en esto, que me pareció admirable que le dijeras: *que no accedías a que el examen se perdiera en las cosas visibles ni que se refiriera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son Formas*».
>
> «Me parece, en efecto», dijo, «que de ese modo no hay dificultad en mostrar que las cosas que son son tanto semejantes cuanto desemejantes y que están afectadas por cualquier otra posición».
>
> «Muy bien», dijo; «pero, además de eso, debemos hacer esto otro: no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esta hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento».
>
> «¿Qué quieres decir?», preguntó.
>
> «Por ejemplo», respondió, «si tú quieres, a propósito de la hipótesis que propuso Zenón, *"si hay multiplicidad"*, examinar qué debe seguirse *para los múltiples mismos, tanto respecto de sí mismos como respecto de lo uno, y para lo uno, tanto respecto de sí mismo como respecto de los múltiples. Y, a su vez, poniendo como hipótesis "si no hay multiplicidad", examinar nuevamente qué ha de seguirse para lo uno y para los múltiples, tanto respecto de sí mismos como uno respecto del otro*. Y luego, además, si se supone que hay *semejanza* o que no la hay, qué se sigue en cada una de las hipótesis para los sujetos mismos de

las hipótesis como para los otros, tanto respecto de sí mismos como respecto unos de otros. Y el mismo argumento se aplicará a propósito de lo *desemejante*, así como del *movimiento*, del *reposo*, de la *generación* y la *corrupción*, del *ser* mismo y del *no ser*. En una palabra, a propósito de algo, se suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación, se debe examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de sí mismo como respecto de cada uno de los otros, el que se prefiera elegir, e igualmente respecto de una pluralidad y de todos en conjunto. Y las demás cosas, a su vez, tanto respecto de sí mismas como respecto de alguna otra, la que prefieras elegir, se suponga que eso es, o se suponga que eso no es, si pretendes ejercitarte cumplidamente para discernir bien la verdad».

«Notable procedimiento», dijo, «el que estás proponiendo, Parménides, y no alcanzo a comprenderlo del todo. Pero, ¿por qué no me lo exhibes, tomando tú mismo alguna hipótesis, para que pueda comprenderlo mejor?».

«Pesada tarea la que exiges, Sócrates, teniendo en cuenta mi edad», repuso.

«¿Y por qué no eres tú, Zenón, quien nos explica?», preguntó Sócrates.

«A lo que Zenón», contó Antifonte, «repuso riendo: ¡A él pidámoselo, a Parménides, Sócrates! Porque no es cosa de poca monta esa de que habla. ¿O no te das cuenta del enorme esfuerzo que estás exigiendo? *Si fuéramos muchos no sería correcto pedírselo; porque no es conveniente hablar sobre tales cuestiones ante una multitud, sobre todo a su edad. La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella*. Así pues, Parménides, me uno a Sócrates en su pedido, para poder volver, yo mismo, a escucharte, después de tanto tiempo».

«Después de que Zenón dijo esto», continuó diciendo Antifonte, «contaba Pitodoro que él, así como Aristóteles y los demás, pidieron a Parménides que hiciera una demostración de lo que quería decir y que no se negara a ello. Y respondió Parménides:»

«Preciso será que me deje persuadir. Creo, sin embargo, que me está pasando lo que al caballo de Íbico, quien, entrenado en la carrera y ya viejo, cuando iba a entrar en la competencia, uncido al carro, la experiencia que tenía le hacía temblar, por temor a lo que iba a suceder. A él se comparaba Íbico, diciendo que, contra su voluntad y viejo como era, se veía obligado a ir al encuentro del amor. También yo, al recordar, siento el gran temor de no saber cómo, a la edad que tengo, cruzar a nado tal y tan gran océano de argumentos. *Y, sin em-*

bargo, debo acceder a vuestros deseos, puesto que, como dijo Zenón, no somos más que nosotros. Muy bien, pues. ¿Por dónde comenzaremos, y cuál será nuestra primera hipótesis? ¿Queréis, dado que, al parecer, *he de jugar esta laboriosa partida, que comience por mí mismo y por mi propia hipótesis, suponiendo, a propósito de lo uno mismo, qué debe seguirse si lo uno es, o bien si lo uno no es?*».

«Perfectamente», respondió Zenón.

«¿Quién, pues, me responderá?», preguntó. «¿Tal vez el más joven? Por cierto, traería menos complicaciones y respondería más directamente lo que piensa. Por lo demás, sus respuestas me darían ocasión de descansar».

«Estoy a tu disposición, Parménides», intervino Aristóteles; «porque a mí, sin duda, te refieres, al hablar del más joven. Pregúntame, que yo te responderé».[24]

24. *Parménides*, 135 C 5 - 137 C 3: Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῇ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων;

Οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι.

Πρὼ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν. ἐνενόησα γὰρ καὶ πρώην σου ἀκούων διαλεγομένου ἐνθάδε Ἀριστοτέλει τῷδε. καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.

Τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας;

Οὗτος, εἶπεν, ὅνπερ ἤκουσας Ζήνωνος. πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, **ὅτι οὐκ εἴας ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι.**

Δοκεῖ γάρ μοι, ἔφη, ταύτῃ γε οὐδὲν χαλεπὸν εἶναι καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τὰ ὄντα πάσχοντα ἀποφαίνειν.

Καὶ καλῶς γ', ἔφη. χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.

Πῶς λέγεις; φάναι.

Οἷον, ἔφη, εἰ βούλει, περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἣν Ζήνων ὑπέθετο, **εἰ πολλά ἐστι**, τί χρὴ συμβαίνειν **καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρός τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μὴ ἔστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἑνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα**· καὶ αὖθις αὖ ἐὰν ὑποθῇ εἰ ἔστιν **ὁμοιότης** ἢ εἰ μὴ ἔστιν, τί ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως συμβήσεται καὶ αὐτοῖς τοῖς ὑποτεθεῖσιν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα. καὶ περὶ **ἀνομοίου** ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ **κινήσεως** καὶ περὶ **στάσεως** καὶ περὶ **γενέσεως** καὶ **φθορᾶς** καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ **εἶναι** καὶ τοῦ **μὴ εἶναι**· καὶ ἑνὶ λόγῳ, περὶ ὅτου ἂν ἀεὶ ὑποθῇ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὁτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλῃ, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς σύμπαντα

V. LA GRAN DISCUSIÓN SOBRE LOS PRINCIPIOS SUPREMOS (LO UNO Y LO OTRO DE LO UNO) Y LA DEMOSTRACIÓN DIALÉCTICA DE LA ESTRUCTURA BIPOLAR DE LO REAL

De modo que Parménides, tras haber aceptado discutir, comienza por la hipótesis en la que se basa su propia filosofía (que Platón interpreta en sentido rigurosamente monístico),[25] esto es, por la hipótesis «si lo Uno es». Así pues, a partir del esquema general propuesto, se examinarán las consecuencias dialécticas de esta hipótesis, referentes precisamente a *lo Uno mismo* y *a lo*

ὡσαύτως· καὶ τἆλλα αὖ πρὸς αυτα τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρῇ ἀεί, ἐάντε ὡς ὂν ὑποθῇ ὃ ὑπετίθεσο, ἄντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

Ἀμήχανόν γ' ἔφη, λέγεις, ὦ Παρμενίδη, πραγματείαν, καὶ οὐ σφόδρα μανθάνω. ἀλλά μοι τί οὐ διῆλθες αὐτὸς ὑποθέμενός τι, ἵνα μᾶλλον καταμάθω;

Πολὺ ἔργον, φάναι, ὦ Σώκρατες, προστάττεις ὡς τηλικῷδε.

Ἀλλὰ σύ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, Ζήνων, τί οὐ διῆλθες ἡμῖν;

Καὶ τὸν Ζήνωνα ἔφη γελάσαντα φάναι· Αὐτοῦ, ὦ Σώκρατες, δεώμεθα Παρμενίδου· μὴ γὰρ οὐ φαῦλον ᾖ ὃ λέγει. ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅσον ἔργον προστάττεις; εἰ **μὲν οὖν πλείους ἦμεν, οὐκ ἂν ἄξιον ἦν δεῖσθαι· ἀπρεπῆ γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν ἄλλως τε καὶ τηλικούτῳ· ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.** ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Παρμενίδη, Σωκράτει συνδέομαι, ἵνα καὶ αὐτὸς διακούσω διὰ χρόνου.

Ταῦτα δὴ εἰπόντος τοῦ Ζήνωνος, ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδωρον, αὐτόν τε δεῖσθαι τοῦ Παρμενίδου καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνδείξασθαι ὃ λέγοι καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖν. τὸν οὖν Παρμενίδην· Ἀνάγκη, φάναι, πείθεσθαι. καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἰβυκείου ἵππου πεπονθέναι, ᾧ ἐκεῖνος ἀθλητῇ ὄντι καὶ πρεσβυτέρῳ, ὑφ' ἅρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι' ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἑαυτὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι· κἀγώ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων· **ὅμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι, ἐπειδὴ καί, ὃ Ζήνων λέγει, αὐτοί ἐσμεν.** πόθεν οὖν δὴ ἀρξόμεθα καὶ τί πρῶτον ὑποθησόμεθα; ἢ βούλεσθε, **ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν, ἀπ' ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἔν ἐστιν εἴτε μὴ ἕν, τί χρὴ συμβαίνειν;**

Πάνυ μὲν οὖν, φάναι τὸν Ζήνωνα.

Τίς οὖν, εἰπεῖν, μοὶ ἀποκρινεῖται; ἢ ὁ νεώτατος; ἥκιστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ, καὶ ἃ οἴεται μάλιστα ἂν ἀποκρίνοιτο· καὶ ἅμα ἐμοὶ ἀνάπαυλα ἂν εἴη ἡ ἐκείνου ἀπόκρισις.

Ἕτοιμός σοι, ὦ Παρμενίδη, φάναι, τοῦτο, τὸν Ἀριστοτέλη· ἐμὲ γὰρ λέγεις τὸν νεώτατον λέγων. ἀλλὰ ἐρώτα ὡς ἀποκρινουμένου.

25. En realidad, el tono fuertemente monista más que en PARMÉNIDES lo hallamos en los discípulos ZENÓN y MELISO.

Otro de lo Uno, y luego también las consecuencias que se siguen para cada uno de ellos, considerados tanto en sí como recíprocamente; asimismo se examinará la tesis opuesta, siguiendo el mismo procedimiento lógico. De este modo tendremos *ocho hipótesis* (o, mejor dicho, ocho alternativas de cuatro grupos de antinomias),[26] como puede verse en el esquema de la página siguiente.

El examen dialéctico de cada una de estas ocho tesis conduce a resultados positivos y resultados negativos que se alternan, es decir, que de lo Uno *no se puede decir nada y se puede decir todo*; igualmente, de lo Otro de lo Uno no se puede decir nada o se puede decir todo.

Una lectura superficial podría inclinarnos a pensar que ese ejercicio tan fatigoso debe concluir con un penosísimo *cero*, esto es, de modo totalmente negativo.

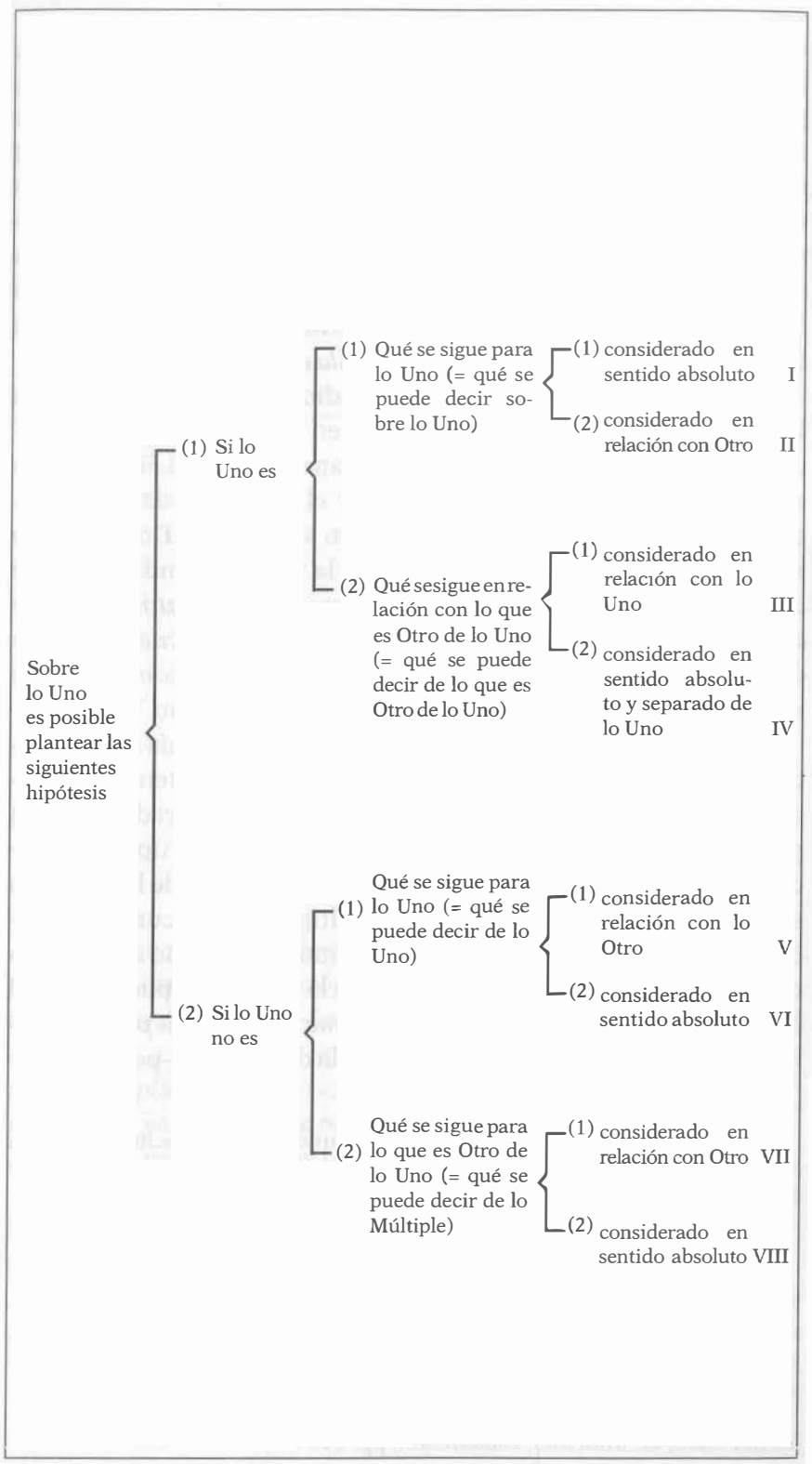
26. La distinción de nueve hipótesis por parte de algunos estudiosos resulta inexacta. La mayoría de estudiosos admite ocho hipótesis, como confirma plenamente, por otra parte, el esquema que hemos reproducido. Además, hay que tener presente lo siguiente. Este es el esquema que propone claramente Parménides en su formulación inicial y que aparentemente desarrolla en el texto siguiente. Sin embargo, el análisis llevado a cabo por MIGLIORI permite una nueva articulación de este esquema, puesto que Platón, en cierto sentido, no es fiel a sus propias indicaciones. Pero no se trata de un juego que acabe en sí mismo: «el Parménides, precisamente porque quiere darnos un ejemplo escrito de la investigación filosófica en su totalidad, ha de ser una obra total y absolutamente inconclusa, pero con esa inconclusión riquísima y fértil que el nuevo paradigma pretende valorar a fondo» (p. 364). Queda claro, pues, por qué Platón, al tener que ofrecer sólo un ejemplo de un trabajo infinito, que hay que reservar a la actividad oral, varió continuamente su propio esquema, al tiempo que proporcionaba signos clarísimos al lector atento, que está en condiciones de seguir todas las indicaciones didácticas del gran maestro dialéctico. Surge así el siguiente esquema, que es el desarrollado concretamente por el análisis dialéctico de Parménides (cf. MIGLIORI, *Dialettica...*, sobre todo pp. 419-433).

I. Primera hipótesis: Si lo uno es uno, qué se sigue para el uno considerado en sí (primera tesis).

II. Segunda hipótesis: Si lo uno es, qué se sigue para lo uno considerado respecto a los otros (segunda tesis); para los otros considerados respecto a lo uno (tercera tesis); para los otros considerados en sí (cuarta tesis).

III. Tercera hipótesis: Si lo uno no es, pero es (no es en sentido relativo), qué se sigue para lo uno considerado respecto a los otros (quinta tesis).

IV. Cuarta hipótesis: Si lo uno no es (en sentido absoluto), qué se sigue para lo uno considerado en sí (sexta tesis); para los otros considerados respecto a los otros (séptima tesis); para los otros considerados en sí (octava tesis).


Sobre lo Uno es posible plantear las siguientes hipótesis
(1) Si lo Uno es
(1) Qué se sigue para lo Uno (= qué se puede decir sobre lo Uno)
(1) considerado en sentido absoluto I
(2) considerado en relación con Otro II
(2) Qué se sigue en relación con lo que es Otro de lo Uno (= qué se puede decir de lo que es Otro de lo Uno)
(1) considerado en relación con lo Uno III
(2) considerado en sentido absoluto y separado de lo Uno IV
(2) Si lo Uno no es
(1) Qué se sigue para lo Uno (= qué se puede decir de lo Uno)
(1) considerado en relación con lo Otro V
(2) considerado en sentido absoluto VI
(2) Qué se sigue para lo que es Otro de lo Uno (= qué se puede decir de lo Múltiple)
(1) considerado en relación con Otro VII
(2) considerado en sentido absoluto VIII

En realidad, no es así. El grupo de las cuatro últimas hipótesis, que desarrollan la proposición negativa general «si lo Uno no es», proporciona una especie de contraprueba de las cuatro primeras. De éstas, a su vez, hay que excluir decididamente la primera, que entiende lo Uno en sentido absoluto como *único* en todos los sentidos.[27] La segunda [28] y la tercera tesis,[29] *que suponen, respectivamente, lo Uno que tiene predicados y, por tanto, relaciones con Otro de sí, y lo Otro de lo Uno que tiene una relación de participación con lo Uno, se imponen, porque están construidas sobre el eje de sostén de la metafísica platónica, esto es, sobre la estructura bipolar.*

Desde hace tiempo, algunos estudiosos han reconocido en la segunda y tercera tesis (sobre todo en la tercera) algunos conceptos fundamentales que vuelven a aparecer en el *Filebo*. Pero el *Filebo* no es un diálogo unívoco, y el elemento de comparación y de referencia más seguro siguen siendo las «Doctrinas no escritas» transmitidas a nosotros por la tradición indirecta, que confirman que, efectivamente, *en la tercera tesis Platón descubre al menos alguna de sus cartas más significativas, cuando habla de lo Uno que* «participa» *de lo Otro, entendido como infinita multiplicidad, y alude a la función de límite de lo Uno.*[30]

Por último, la cuarta tesis del primer grupo se había interpretado tradicionalmente referida a la multiplicidad existente prescindiendo de lo Uno. Ha sido Migliori quien ha subrayado que esta postura parece más propia de las tesis del segundo grupo, que precisamente argumentan sobre la base de la negación de lo Uno y no solamente de su separación de lo mMúltiple, como ocurre en cambio aquí. De modo que parece posible interpretar este argumento refiriéndolo no sólo y exclusivamente a la pura multiplicidad, sino al otro término de la bipolaridad originaria, como un pasaje revelador acerca de la naturaleza de la Díada de grande-y-pequeño.[31]

27. No es una casualidad que la argumentación concluya con una explícita y clara condena del final de la investigación: y es la única vez que ocurre en toda la segunda parte del diálogo (142 A 6-8).

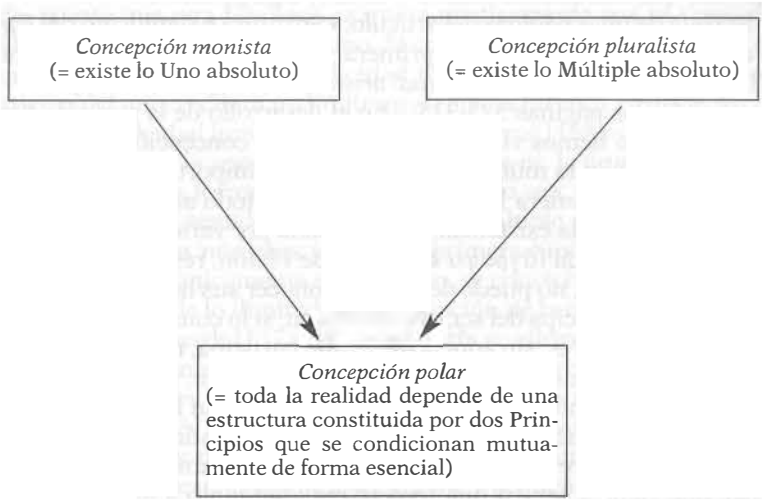
28. *Parménides*, 142 B - 157 B.

29. *Parménides*, 157 B - 160 B.

30. Por ejemplo, al comienzo de la tercera hipótesis, al abordar el problema de lo que se sigue a los *Otros de lo Uno*, si *lo Uno es*, se habla de un *participación* de los *Otros* en lo *Uno* (157 C). Pero sobre todo en la página 158 A y siguientes, el discurso adquiere profundidad, y se mencionan los conceptos de *límite* y *ausencia de límite*, de los que hablaremos al tratar del *Filebo*.

31. Para la demostración de esta tesis, que es una de las más originales del texto, cf. MIGLIORI, *Dialettica*..., pp. 318-321.

El núcleo teórico es, por tanto, el siguiente: la concepción monística de los Eleáticos no se sostiene, porque incurre en aporías insalvables; tampoco se sostiene una postura simplemente pluralista (como, por ejemplo, la atomista). *Pero entre monismo y pluralismo existe una vía intermedia de síntesis, que es la que admite una estructura polar, o mejor bipolar de lo real, estructura que conduce a dos Principios –lo uno y lo múltiple indefinido– tales que uno no existe sin el otro y viceversa, esto es, a dos Principios que están indisolublemente unidos.*



Esta concepción de los dos Principios supremos y de su participación estructural *arroja una luz completamente diferente sobre la teoría de las Ideas. La relación Ideas/cosas sensibles debe ser examinada a la luz de la estructura general bipolar de la Unidad y de la Multiplicidad. Y con esta concepción se da un vuelco completo al plano sobre el que se basan las aporías de la segunda parte.*

Vale la pena destacar todavía dos puntos.

En varias ocasiones, *Platón recurre a las Metaideas*, como ya hemos señalado, y se sirve de ellas ampliamente: Idéntico-Diferente, Igual-Desigual, Semejante-Desemejante.[32]

También *se recurre muchas veces a los números*, y precisamente en contextos de discursos relacionados con los Princi-

32. Véase especialmente *Parménides*, 129 D s.; 136 A s.; 145 E s.; 147 C; 149 D; 158 B ss.; 159 E ss.

pios supremos, aunque sea bajo el disfraz de la ironía que, por otra parte, es la característica de todo el diálogo.[33]

33. Nos complace reproducir dos páginas de E. BERTI, que conceden a este tema la importancia que se merece; y las reproducimos como prueba de que también entre los estudiosos que no aceptan el nuevo paradigma alternativo, al menos los más atentos y perspicaces *admiten*, desde el *Parménides* en adelante, *la relación de los diálogos con las* «Doctrinas no escritas». Como hemos explicado antes, esta aceptación no supone la superación del paradigma tradicional, sino que lo reestructura y lo rearticula de tal modo que desenfoca considerablemente sus rasgos. Sin embargo, nos parece que este reconocimiento es muy significativo.

Se trata de unas páginas del artículo: «Struttura e significato del *Parmenide* di Platone», publicado por primera vez en *Giornale di Metafisica*, 26 (1971), y reeditado en: E. BERTI, *Studi aristotelici*; L'Aquila 1975, pp. 297-327; reproducimos las páginas 323-325: «En el desarrollo de la segunda hipótesis, donde, como hemos visto, Platón expone su concepción positiva de lo uno en relación con lo múltiple, hay una página importante sobre la forma como de lo uno se genera lo múltiple, en la que todo aquel que carezca de prejuicios acerca de la existencia, testimoniada por varios autores antiguos, de una enseñanza oral (ἄγραφα δόγματα) de Platón, reservada a los miembros de la Academia, no puede dejar de reconocer sus huellas. – Lo uno que es, es decir, que participa del ser, afirma Platón, si lo consideramos solamente por sí mismo, esto es, sin aquello de lo que participa, nos parece solamente uno. Pero si lo consideramos en cuanto es, es decir, en cuanto participa del ser, inmeditamente se divide en dos, o sea, por un lado es uno y por el otro es ser, puesto que ser uno y ser son dos cosas distintas. Y si lo uno y el ser son distintos entre sí, lo son en la medida en que ambos participan de lo diverso, que viene a ser así una tercera realidad junto a lo uno y al ser. Al igual que del uno se había generado el dos, ahora del dos se genera el tres. Pero, prosigue Platón, si existe el dos, existirá también el *dos veces*, y, si existe el tres, existirá el *tres veces*; tendremos así el dos veces dos, es decir, el *cuatro*, el dos veces tres, es decir el *seis*, el tres veces dos, estos es, el *seis* también, y el tres veces tres, esto es, el *nueve*. De este modo se generarán todos los números, es más, "no quedará ningún número que no sea necesario (ἀνάγκη) que exista". "De modo que –concluye Platón– si el uno es, es necesario (ἀνάγκη) que exista también el número", es decir, del uno se generan necesariamente los números [143 a - 144 a]. – Aristóteles y otros miembros de la Academia (Hermodoro, Teofrasto) atestiguan que Platón en su enseñanza oral había reducido las ideas, que a su vez eran los principios de las cosas sensibles, a números, y había hecho derivar los números de dos principios opuestos, el primero unánimemente indicado como el uno y el segundo determinado a veces como díada indefinida, a veces como grande y pequeño y a veces como multiplicidad ilimitada. Esa derivación, o generación, se habría producido, según dichos testimonios, a través de la participación de la díada en el uno, participación que implica claramente la división dicotómica (διαίρεσις) del uno [ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 18-22]. Las semejanzas entre esta doctrina y la generación de los números en la segunda hipótesis del *Parménides* son evidentes. Podemos concluir, pues, que en el momento en que escribió el diálogo, Platón estaba ya en posesión de una doctrina

En resumen, lo que dice el *Parménides* (al margen de las polémicas con las diferentes escuelas filosóficas) es lo siguiente:

positiva capaz de explicar la relación entre lo uno y lo múltiple mediante la reducción de toda la realidad a números y la deducción de los números del uno. – Que no se trata de una simple consideración marginal respecto a la discusión sobre el modo de entender el uno, lo prueba el recurso a la misma doctrina en las ocho hipótesis, con formulaciones negativas en las hipótesis que implican consecuencias inaceptables. Por ejemplo, en la tercera hipótesis encontramos la misma doctrina, aunque en esta ocasión ya no está expuesta desde el punto de vista del uno, sino desde el punto de vista de lo múltiple, puesto que esta hipótesis examina precisamente qué se sigue para lo múltiple de la afirmación de lo uno. Si consideramos lo múltiple por sí mismo, afirma Platón, será multiplicidad ilimitada (ἄπειρον); pero en cuanto participa del uno, recibirá un límite en sí misma (πέρας), es decir, se convertirá en multiplicidad limitada, esto es, en números [158 c d]. – En las dos hipótesis opuestas a la segunda y a la tercera, esto es, la *primera* y la *cuarta*, la misma doctrina es formulada negativamente, o sea, mediante la exclusión de que del uno en sentido absoluto o de lo múltiple en sentido absoluto se puedan generar los números. Así, en la primera hipótesis se afirma que el uno, considerado únicamente en sí mismo, se convierte él mismo en ilimitado (ἄπειρον), donde lo ilimitado es la negación de la multiplicidad limitada, esto es, de los números [137 a]. Y en la cuarta se afirma que lo múltiple, considerado exclusivamente en sí mismo, esto es, no participando para nada en lo uno, no podrá ser ni dos ni tres, es decir, no podrá ser números [159 d]. – Si pasamos después a las últimas cuatro hipótesis, vemos que en la quinta, en la que lo uno se niega solamente en sentido relativo, viene a ser igual y desigual, y como desigual viene a ser grande y pequeño: ahora bien, lo igual, lo más grande y lo más pequeño son precisamente las determinaciones de los números [151 c-e]. En cambio, en la sexta, en la que se niega lo uno en sentido absoluto, no puede ser igual, ni grande ni pequeño, es decir, no puede tener ninguna determinación numérica [164 a]. Por último, en la séptima hipótesis, en la que la negación en sentido relativo de lo uno se resuelve, como hemos visto, en la afirmación de lo uno aparente, lo múltiple resulta ser números al menos en apariencia, esto es, parecen ser números pares e impares, pequeños, grandes e iguales, en el sentido de que cada uno de los grupos (ὄγκοι) en que se distribuyen resultará ser, al menos en apariencia, limitado (πέρας ἔχων) [164 e - 165 a]. La separación entre la realidad y la apariencia, es decir, entre el mundo de las ideas y el mundo de las cosas sensibles, que aflora de nuevo en esta hipótesis, significa que los números reales considerados en las hipótesis anteriores son las ideas, reducidas precisamente a números, esto es, las ideas-números, mientras que lo aparente, considerado en la séptima, son las cosas sensibles, reducidas también a números, pero a números que se perciben con los sentidos, como cuando se numera una multiplicidad de objetos materiales. Recíprocamente, en la hipótesis octava, en la que la negación del uno es absoluta, desaparece no sólo toda realidad, sino también toda apariencia de números [166 b]». –Berti no da importancia al componente irónico del *Parménides*, y extrae conclusiones teóricas que nosotros no compartimos. Sin embargo, consideramos que estas páginas son muy importantes por los motivos que alegábamos anteriormente.

hay que llevar la dialéctica desde el plano de la dialéctica de los eleáticos, que eran naturalistas, hasta el plano de la teoría de las ideas (el plano conquistado con la «segunda navegación»); pero la teoría de las ideas suscita numerosos problemas, que *sólo se resuelven si se resuelven los problemas protológicos referentes a los Principios primeros y supremos*. Pero el *Parménides* de esta teoría (que es además el tramo final de la «segunda navegación») [34] solamente deja entrever el núcleo (proporciona solamente un ensayo a modo de ejemplo, como dice el propio Parménides), y confía a la «oralidad dialéctica» su tratamiento completo.[35]

34. Cf. capítulo quinto, *passim*.

35. El *Parménides* ofrece además un gran número de argumentos filosóficos que son también de gran interés, como por ejemplo el tratamiento del *devenir* y del *movimiento*, que culmina con el tema del *instante* como dimensión extratemporal (156 C-157 B). MIGLIORI realiza un estudio especialmente cuidadoso de esta dimensión del diálogo, que tiende a una reconstrucción de cada una de las contribuciones teóricas, interpretadas según las distintas tesis: el resultado es que, en una lectura superficial, aparecen opuestas entre sí (para ello, además de todas las observaciones *ad locum*, cf. sobre todo el capítulo vigésimo: «Una interpretación transversal de las categorías platónicas», pp. 451-488).

Capítulo decimotercero

La trilogía Sofista - Político - Filósofo *interpretada desde la perspectiva del nuevo paradigma*

1. La ontología de los «géneros supremos» del *Sofista* interpretada a la luz de las «Doctrinas no escritas»

1. *El* Sofista *no trata de los Principios primeros sino sólo de un grupo restringido de Metaideas*

Menos compleja, a primera vista, parecería la interpretación de las grandes páginas metafísicas del *Sofista*;[1] pero se trata solamente de una ilusión, que surge desde la óptica del paradigma tradicional. En efecto, si no se encuadra el diálogo en el marco teórico de las «Doctrinas no escritas», es muy fácil caer en una serie de equívocos, como les ha ocurrido a muchos estudiosos. Por lo tanto, para la comprensión de las grandes páginas metafísicas del *Sofista*, también resulta realmente decisiva la aportación del nuevo paradigma hermenéutico.

Por otra parte, dado que el *Sofista* trata de los conceptos del *ser* y del *no-ser* que, para muchas formas de metafísica centradas en la ontología, *son conceptos últimos supremos*, es fácil pensar que Platón, en la medida en que se ocupa precisamente

1. La literatura crítica sobre el *Sofista* publicada en el siglo XX se encuentra en: Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, pp. 83* s.; Totok, *Handbuch...*, pp. 202 s.; Cherniss, *Lustrum*, 1959, pp. 177-189; Brisson, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones. Paralelamente a la aparición de la décima edición de la presente obra, se ha publicado una interpretación analítica y muy profunda del *Sofista* (que se inserta en el ámbito del nuevo paradigma) de G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1991, que dispone de una abundante bibliografía.

de estos conceptos, llega hasta el fondo de su protología y presenta por tanto el tratamiento definitivo del conjunto de los géneros supremos. Pero, *en realidad, no es así y lo declara explícitamente el propio Platón quien, por dos veces, se encarga de advertir que no trata de las Ideas supremas ni de los géneros supremos en su totalidad, sino solamente de un grupo seleccionado de éstos*.

De modo que Platón realiza una *selección adecuada* entre las Ideas generalísimas, a partir de la necesidad de desarrollo y tratamiento del tema que se discute en el diálogo, cuyo objetivo es justamente la definición exacta del «sofista».

Veamos el texto más importante en el que se explica esta selección:

> Extranjero: –Puesto que se ha admitido que algunos géneros aceptan comunicarse recíprocamente y otros no, que algunos lo hacen con unos pocos y otros con muchos, y que a otros, que están a lo largo de todos, nada les impide entrar en contacto con todos, sigamos adelante con el razonamiento, después de esto, *para examinar de este modo no todas las Formas –para no marearnos en medio de la multitud–, sino eligiendo algunas de las consideradas mayores* para ver, primero, cuál es cada una y, luego, cuál es el poder de comunicación recíproca, *con el objeto de que, si no podemos captar con plena claridad el ser y el no-ser*, no estemos privados de dar razón de ellos *–en la medida en que lo admita el tipo de investigación actual–* y cuando se llegase a decir que el no-ser es realmente no ser, podamos escapar indemnes.[2]

Poco después, Platón insiste de nuevo, tras haber completado la exposición de las cinco Ideas de las que pretende tratar:

2. *Sofista*, 254 B 7 - D 2:

Ὅτ' οὖν δὴ τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὡμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο συνεπισπώμεθα **τῷ λόγῳ τῇδε σκοποῦντες, μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα,** πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως, **ἵνα τό τε ὂν καὶ μὴ ὂν εἰ μὴ πάσῃ σαφηνείᾳ δυνάμεθα λαβεῖν,** ἀλλ' οὖν λόγου γε ἐνδεεῖς μηδὲν γιγνώμεθα περὶ αὐτῶν, **καθ' ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως,** ἐὰν ἄρα ἡμῖν πῃ παρεικάθῃ τὸ μὴ ὂν λέγουσιν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὂν ἀθῴοις ἀπαλλάττειν.

Traducción castellana de N.L. Cordero: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1988. Cf. el análisis de MOVIA, *Apparenze...*, pp. 318-322.

Extranjero: –La naturaleza de lo diferente debe ser afirmada, entonces, como una quinta forma, *junto a las ya escogidas*.

Teeteto: –Sí.[3]

Así pues, aquí no se mencionan los Principios supremos (el Uno y la Díada indefinida), sino un grupo seleccionado de metaideas, y se pretende establecer de qué modo pueden combinarse entre sí en sus relaciones recíprocas de participación positiva y negativa.

Por consiguiente, *se declara explícitamente que no se tratará de la trama lógica de la totalidad de las Formas* y, como hemos dicho antes, se subraya la intención de aclarar todo lo que hace falta para el objetivo concreto de establecer sin contradicciones que *el* «no-ser» *es*, tesis necesaria para explicar el arte, el engaño y el error del «sofista», *los cuales suponen precisamente el* «no-ser».

Dejemos de lado la definición de «sofista», que no nos interesa directamente, y concentrémonos en las afirmaciones metafísicas de nuestro diálogo.

Krämer ha insistido con gran firmeza y eficacia en la tesis de que en esta obra Platón *no trata de los fundamentos supremos, sino sólo de algunas Ideas generalísimas*.[4]

Aunque algunos de los investigadores más atentos lo habían destacado ya, incluso desde el ámbito del paradigma tradicional.

Taylor, por ejemplo, escribía: «En ningún lugar [del *Sofista*] se dice que la lista de los *universalia universalissima* esté completa, aunque los Platónicos más tardíos, como Plotino en *Enéadas*, VI, 1-3, consideran esta como una lista completa de los "sumos universales" o "categorías platónicas"».[5]

A. Levi, por su parte, tras haber subrayado que los géneros supremos de que trata el *Sofista* son una selección limitada, escribe: «En el *Sofista* no se habla del principio incondicionado

---

3. *Sofista*, 255 D 9 - E 2:

ΞΕ. Πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα.

ΘΕΑΙ. Ναί.

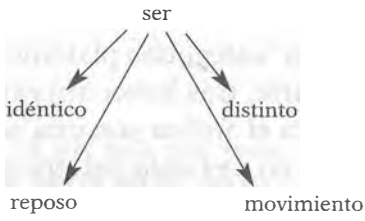
4. Cf. KRÄMER, *Platone...*, pp. 205 ss., y también las observaciones de MOVIA, *Apparenze...*, pp. 319-321.

5. A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, Londres 1949[6]; traducción italiana de M. CORSI: *Platone*, La Nuova Italia, Florencia 1968, p. 604.

de la *República* ni se intenta tampoco aplicar el procedimiento de división a los géneros supremos del ser que se estudian de modo detallado *(no puede decirse que los cinco géneros mencionados sean los únicos, porque está claro que al menos otros dos, la unidad y la multiplicidad, tienen derecho a esa misma calificación)*».[6] Y prosigue: «[...] no se menciona un primer principio de las Ideas; y así como se dice que son en cuanto participan del Ser, parece que se abandona la tesis de la *República*, que afirma que el ser y la esencia derivan de la Idea del Bien. *No es admisible que Platón renunciase a ver en ésta el primer principio*, porque esta Idea reaparece en el *Filebo* y en la teoría de las Ideas-Números [...]».[7] En cualquier caso, Levi lamenta no ver de qué manera en el *Sofista* Platón podía poner en relación la Idea del ser con el Bien.

En realidad, este problema que Levi lamenta no ver resuelto, queda aclarado si se tiene presente que en las «Doctrinas no escritas», como ha explicado claramente Krämer, el ser es considerado una «mezcla» que deriva del Uno-Bien (y de la Díada), de manera que el Bien es un super-ser y no simplemente un ser,[8] y en cualquier caso *no es un ser en el sentido usual*. El ser del que habla el *Sofista*, por tanto, *es ya una determinada idea*, aunque sea muy general, de modo que *tiene por encima de sí los Principios supremos*.

Algunos han considerado que la jerarquía de los géneros supremos de que habla el *Sofista* podría representarse con siguiente esquema sinóptico:

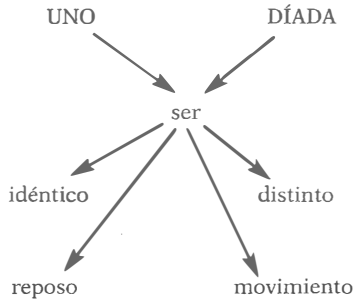


6. A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*. Obra póstuma editada por G. REALE, Padua 1971², p. 100. (En esta cita y en la siguiente las cursivas son nuestras).

7. LEVI, *Il problema dell'errore...*, p. 102.

8. Cf. pp. 342 ss.

En realidad, este esquema resultaría perfectamente ilustrativo si Platón, en el *Sofista*, presentase la totalidad de los géneros mayores, y no se limitase a una «selección» de un grupo de géneros mayores que interesan al tema del diálogo; de modo que resulta muy parcial. En cualquier caso, este esquema se corregiría del siguiente modo, teniendo en cuenta las «Doctrinas no escritas», que no sólo constituyen el trasfondo sino que están expresamente mencionadas, como veremos:



Naturalmente, en este esquema no aparecen los nexos de comunión positiva y negativa que cada una de estas Ideas implica posteriormente, y de los que hablaremos más adelante.

Pero, antes de pasar al tratamiento de este tema, recordemos que *no sólo no se nos ha proporcionado un mapa de las Metaideas en ningún diálogo, sino que tampoco nos ha sido transmitido por la tradición indirecta, a no ser de manera parcial*.

Se trata, hay que recordarlo, de un problema que ya los Pitagóricos habían juzgado muy importante, y su organización en parejas de contrarios según una estructura decádica se hizo famosa y nos ha sido transmitida por Aristóteles.[9]

Veamos los diez contrarios supremos codificados por los Pitagóricos:

(1) límite-ausencia de límite
(2) impar-par
(3) uno-múltiple
(4) derecho-izquierdo
(5) varón-hembra
(6) reposo-movimiento
(7) recto-curvo

9. ARISTÓTELES la reproduce en *Metafísica*, A 5, 986 a 22 ss.

(8) luz-tiniebla
(9) bueno-malo
(10) cuadrado-rectángulo

Es verosímil, o al menos posible, que Platón también hubiese trazado una tabla completa de las grandes metaideas por parejas de contrarios. Entretanto, hay que destacar que la organización en parejas de contrarios *se había hecho necesaria por la estructura dualístico-polar de los Principios supremos, y por la estructura polar que se extiende, en consecuencia, a todo lo real*. Y el propio Aristóteles, como ya hemos recordado antes, había escrito incluso una obra sobre este tema.[10]

Por consiguiente, es posible trazar, al menos a nivel indicativo, una tabla de las metaideas más significativas, siguiendo la división *ontológico-metafísica* y la *axiológica*.

Veamos la tabla indicativa:

UNO	DÍADA
(1) unidad	multiplicidad
(2) ser	no-ser
(3) en sí	relativos
(4) identidad	diferencia
(5) igualdad	desigualdad
(6) semejanza	desemejanza
(7) limitación	falta de limitación
(8) determinación	indeterminación
(9) forma	ausencia de forma
(10) indivisibilidad	divisibilidad
(11) inmovilidad	movilidad
(12) inmutabilidad	mutabilidad
(13) orden	desorden
(14) impar	par
(15) bueno	malo
(16) virtud	vicio

Naturalmente, la lista podría ser ampliada considerablemente, sobre todo si se incluyeran parejas de ideas de carácter *aritmético, geométrico* y *gnoseológico*.[11] No obstante, resulta más

10. Sobre este problema véase: E. BERTI, *La «riduzione dei contrari» in Aristotele*, en BERTI, *Studi aristotelici* o.c., pp. 209-231.

11. Véase, por ejemplo, una lista análoga en GAISER, *Platons...*, p. 19.

que suficiente para entender la fuerte limitación de la «selección» que impone la economía en el tratamiento de la temática del *Sofista*. Las cinco grandes Ideas discutidas *son exactamente las que, como hemos señalado antes, era indispensable citar para reformar el Eleatismo, en la medida en que era necesario para poder explicar el objeto en torno al cual se mueve el sofista, objeto que se reduce a la mera apariencia*. Y también el estudio de las relaciones de comunión queda limitado a lo estrictamente necesario para poder profundizar en este tema.

Quien nos haya seguido hasta aquí difícilmente podrá albergar todavía dudas acerca de este punto: tanto en el *Fedón* como en la *República* Platón hablaba ya, como hemos demostrado, de los nexos existentes entre las ideas;[12] en el *Sofista* lo explicita aún más, a propósito del tema del que se ocupa y desde una perspectiva siempre limitada a las exigencias de lo escrito.

2. *Los nexos dialécticos de las cinco metaideas seleccionadas para poder resolver el problema de la definición del sofista*

Una vez aclarado esto, veamos cuál es el nexo dialéctico que vincula estos géneros generalísimos (o metaideas) seleccionados en el *Sofista* para el desarrollo de su argumentación específica.

Platón parte de las tres Ideas siguientes: «Ser», «Reposo» y «Movimiento». Entre estas dos últimas existe una relación negativa, porque no participan la una de la otra. En cambio, la idea del Ser tiene relaciones de participación positiva con las dos otras, puesto que el Reposo «es» y también el Movimiento «es». Pero estas tres Ideas, precisamente por ser tres, tienen que ser cada una *diferente de la otra, y, al mismo tiempo, cada una idéntica* a sí misma. Por consiguiente, tenemos otras dos ideas generales: lo «Idéntico» y lo «Diferente».

De este modo hemos obtenido cinco Ideas generalísimas. Veamos el nexo dialéctico que las vincula, que Taylor sintetiza adecuadamente del siguiente modo: «Movimiento no es reposo, ni reposo es movimiento. Pero ambos *son* y son *idénticos* a sí mismos, y por tanto "participan" [...] de ser y de identidad, y además, puesto que cada uno es diferente al otro, de *diferencia*. Podemos decir, por ejemplo, que el movimiento es: *es movimiento*; pero también que *no es*: *no es* reposo. Pero siguiendo en

12. Cf. pp. 197-204.

la misma línea podemos decir que el movimiento "participa" del ser y por tanto *es*: hay una cosa que es el movimiento; y sin embargo movimiento no es idéntico a ser, y en este sentido podemos decir que *no* es, es decir, que es no ser. Por el mismo procedimiento se demuestra que es posible afirmar el "no ser" de las cinco ideas antes mencionadas, incluso del ser mismo, puesto que cada una de ellas es diferente de cada una de las otras, y por tanto *no* es ninguna de las otras».[13]

Hemos llegado, pues, a lo que pretendíamos. Hablamos de «no-ser» en dos sentidos muy diferentes: (*a*) a veces lo entendemos como lo contrario del ser (o sea, como la negación del ser); (*b*) a veces, en cambio, lo entendemos como lo «otro» del ser, es decir, lo entendemos no como lo contrario sino como lo *diferente* del ser.

(*a*) En el primer sentido el no-ser no puede existir (porque *no puede ser* lo que es negación del ser); (*b*) en cambio, en el segundo sentido puede existir, porque *posee una naturaleza específica (la naturaleza de la alteridad y de la diversidad)*.

3. *El parricidio de Parménides y su significado (la admisión de un no-ser)*

Se lleva a cabo así lo que el propio Platón denominó el «parricidio» de Parménides. En efecto, Platón en este diálogo se hace pasar por Extranjero de Elea (es decir, por Eleata), para transgredir después el supremo mandamiento de Parménides, según el cual *el no-ser no es*. Dice, en cambio, textualmente Platón-Extranjero de Elea: *el no-ser es, si se entiende justamente en el sentido de «Diferente»*.

Veamos esa extraordinaria página, en la que Platón nos presenta el «parricidio» de Parménides:

> Extranjero: –Entonces te pediré un favor aún mayor.
>
> Teeteto: –¿Cuál?
>
> Extranjero: –Que no supongas que soy capaz de cometer *una especie de parricidio*.
>
> Teeteto: –¿Qué?
>
> Extranjero: –En efecto; *para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a*

13. TAYLOR, *Platone...*, p. 604: véanse en especial los detallados análisis de MOVIA, *Apparenze...*, pp. 267-421.

que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.

Teeteto: –Es evidente que en la argumentación habrá que sostener con energía algo de esa índole.

Extranjero: –¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería? Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo al verse uno obligado a contradecirse a sí mismo.

Teeteto: –Es la pura verdad.

Extranjero: –Por eso *hay que osar enfrentarse ahora al argumento paterno, o dejarlo por completo tal como es, si algún escrúpulo nos impide hacerlo.*

Teeteto: –Nada nos lo impedirá.[14]

Veamos ahora una de las páginas más famosas de la historia de la ontología; en ella se produce el «parricidio» de Parménides precisamente en el plano de lo ontológico:

Extranjero: *–Entonces, según parece, la oposición de una parte de la naturaleza de lo diferente y de aquélla del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real –si es lícito decirlo– que el ser mismo, pues aquélla no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste.*

---

14. *Sofista*, 241 D 1 - 242 A 4:

ΞΕ. Τόδε τοίνυν ἔτι μᾶλλον παραιτοῦμαί σε.

ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον;

ΞΕ. Μή με οἷον πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαί τινα.

ΘΕΑΙ. Τί δή;

ΞΕ. Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

ΘΕΑΙ. Φαίνεται τὸ τοιοῦτον διαμαχετέον ἐν τοῖς λόγοις.

ΞΕ. Πῶς γὰρ οὐ φαίνεται καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο τυφλῷ; τούτων γὰρ μήτ' ἐλεγχθέντων μήτε ὁμολογηθέντων σχολῇ ποτέ τις οἷός τε ἔσται περὶ λόγων ψευδῶν λέγων ἢ δόξης, εἴτε εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν, ἢ καὶ περὶ τεχνῶν τῶν ὅσαι περὶ ταῦτά εἰσι, μὴ καταγέλαστος εἶναι τά <γ'> ἐναντία ἀναγκαζόμενος αὐτῷ λέγειν.

ΘΕΑΙ. Ἀληθέστατα.

ΞΕ. Διὰ ταῦτα μέντοι τολμητέον ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ νῦν, ἢ τὸ παράπαν ἑατέον, εἰ τοῦτό τις εἴργει δρᾶν ὄκνος.

ΘΕΑΙ. Ἀλλ' ἡμᾶς τοῦτό γε μηδὲν μηδαμῇ εἴρξῃ.

Véase el comentario de MOVIA a este pasaje en *Apparenze...*, capítulo decimoquinto, *passim*.

Teeteto: –Está clarísimo.

Extranjero: –¿Y cómo la llamaremos?

Teeteto: –*Es evidente que la llamaremos «no-ser», que es aquello que buscamos a causa del sofista*.

Extranjero: – ¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, *y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza,* así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, *de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras?* ¿O nos queda aún cierta desconfianza al respecto, Teeteto?

Teeteto: – Ninguna.

Extranjero: – ¿Sabes que *hemos desobedecido a Parménides más de lo permitido?*

Teeteto: – ¿Qué?

Extranjero: – Nosotros, yendo en nuestra búsqueda más allá de lo que él permitía examinar, hemos llegado a una demostración.

Teeteto: – ¿De qué?

Extranjero: – Él dice, aproximadamente:

Que esto nunca se imponga: que haya cosas que no son. Aparta el pensamiento de este camino de investigación.

Teeteto: – Así dice.

Extranjero: – *Y bien: nosotros demostramos no sólo que existe lo que no es, sino que pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser*. Una vez demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen –las unas en relación a las otras–, *nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es*.

Teeteto: – Y a mí me parece, Extranjero, que se ha dicho la máxima verdad.

Extranjero: – Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional. Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser, que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente, o, en la medida en que ello no sea posible, que se diga lo mismo que decimos nosotros, es decir, *que los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser*

y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquellos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; *de este modo –indudablemente– el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son*.

Teeteto: – Es verdad.[15]

15. *Sofista*, 258 A 11 - 259 B 7:

ΞΕ. Οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἧττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου.

ΘΕΑΙ. Σαφέστατά γε.

ΞΕ. Τίν' οὖν αὐτὴν προσείπωμεν;

ΘΕΑΙ. Δῆλον ὅτι τὸ μὴ ὄν, ὃ διὰ τὸν σοφιστὴν ἐζητοῦμεν, αὐτό ἐστι τοῦτο.

ΞΕ. Πότερον οὖν, ὥσπερ εἶπες, ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὥσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα <μὴ μέγα> καὶ τὸ μὴ καλὸν <μὴ καλόν>, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν; ἤ τινα ἔτι πρὸς αὐτό, ὦ Θεαίτητε, ἀπιστίαν ἔχομεν;

ΘΕΑΙ. Οὐδεμίαν.

ΞΕ. Οἶσθ' οὖν ὅτι Παρμενίδῃ μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἠπιστήκαμεν;

ΘΕΑΙ. Τί δή;

ΞΕ. Πλεῖον ἢ 'κεῖνος ἀπεῖπε σκοπεῖν, ἡμεῖς εἰς τὸ πρόσθεν ἔτι ζητήσαντες ἀπεδείξαμεν αὐτῷ.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Ὅτι ὁ μέν πού φησιν—

Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα,
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

ΘΕΑΙ. Λέγει γὰρ οὖν οὕτως.

ΞΕ. Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, **τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.**

ΘΕΑΙ. Καὶ παντάπασί γε, ὦ ξένε, ἀληθέστατά μοι δοκοῦμεν εἰρηκέναι.

ΞΕ. Μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἴπῃ τις ὅτι τοὐναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὂν ἀπο-

4. *Posteriores implicaciones teóricas del «parricidio» de Parménides (la admisión de lo múltiple)*

El «parricidio» de Parménides no se produce solamente desde la perspectiva ontológica, es decir, a partir de la discusión de los conceptos de *ser* y de *no-ser*, y especialmente por la admisión de este último, como normalmente se considera. *Platón también implica la temática henológica del Uno y de los Principios supremos, y llama la atención además sobre la necesidad de admitir la estructura jerárquica del ser*.

Por lo demás, ya en el *Parménides*, al poner en boca del gran eléata ese extraordinario ejercicio dialéctico que, como hemos visto, conduce a la *demostración evidente de la estructura dialéctico-polar de la realidad*, Platón había obligado al propio Parménides a «matarse» a sí mismo, precisamente con la demostración evidente de este «polarismo», que da un vuelco radical al monismo eleático.[16]

Pero he aquí que, inmediatamente después de haber hablado justamente del «parricidio» de Parménides, Platón ataca las «conclusiones» del padre.

Este ataque –téngase bien en cuenta– no parte de la discusión sobre el no-ser, sino precisamente de la *discusión en torno al ser mismo y a su estructura, y en especial en torno a la insostenibilidad de la concepción del ser-uno en sentido monístico-eleático*:

φαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον· ὃ δὲ νῦν εἰρήκαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἢ πεισάτω τις ὡς οὐ καλῶς λέγομεν ἐλέγξας, ἢ μέχριπερ ἂν ἀδυνατῇ, λεκτέον καὶ ἐκείνῳ καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, **ὅτι συμμείγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διεληλυθότε τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὗ μετέσχεν ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὂν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν· τὸ δὲ ὂν αὖ θατέρου μετειληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γενῶν, ἕτερον δ' ἐκείνων ἁπάντων ὂν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τἆλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ σύμπαντα πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν.**

ΘΕΑΙ. Ἀληθῆ.

Véanse los importantes comentarios de MOVIA a este pasaje en *Apparenze...*, capítulo vigésimo segundo.

16. Véase el capítulo duodécimo, *passim*.

Teeteto: – Explícate con mayor claridad.

Extranjero: – Me parece que, tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron *definir cuántos y cuáles son los entes*, se dirigieron a nosotros con ligereza.[17]

Sobre esta cuestión, nos dice Platón, se han dicho cosas oscuras y contradictorias: algunos han dicho que los seres son *dos*, otros que son *tres*; en cambio, los Eleatas han sostenido que el ser es una *unidad*, un *uno-todo* (un uno único); otros, en fin, han intentado conciliar estas dos posturas, sosteniendo que el ser es *uno* y *múltiple*.

Sin embargo, todas estas tesis comportan dificultades insuperables, con lo que se demuestra que no sólo la comprensión del no-ser es difícil, sino que *la propia comprensión de lo que es el ser suscita problemas de consideración*.

Veamos cuáles son las dificultades más importantes, que se siguen de las respuestas proporcionadas por los filósofos presocráticos.

(1) Empecemos, por ejemplo, por aquellos que admiten *dos* «Principios» supremos (naturalmente, en el plano de los Físicos presocráticos), como por ejemplo lo *caliente* y lo *frío* (o Principios semejantes a éstos). Pues bien, ¿qué es, para éstos, *el ser*?

(*a*) O es un *tercer término* que se añade al primer y al segundo principio; pero entonces el «todo» no es el *dos*, sino que se convierte en el *tres* (los dos Principios, más el ser que los incluye a ambos).

(*b*) O bien se entiende por ser *tanto* el uno *como* el otro principio; en este caso, el ser los absorbe en sí a ambos (puesto que ambos se identifican con el ser). Por consiguiente, ya no existirá el *dos*, porque precisamente *los dos elementos se resolverán en la unidad del ser*, y así el *dos* se convertirá en *uno*.

(2) Consideremos ahora la postura de los Eleatas, que consideran que el ser es uno.

(*a*) Ahora bien, «Ser» y «Uno» son *dos* nombres; y admitir

17. *Sofista*, 242 C 3-6:

ΘΕΑΙ. Λέγε σαφέστερον ὃ λέγεις.

ΞΕ. Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε **τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά εστιν.**

dos nombres, desde el momento que se admite sólo el Uno y nada más, es contradictorio. Y será incluso absurdo admitir que un nombre *sea*, porque, si es diferente (en cuanto nombre) de la cosa que expresa, junto con ésta constituirá un *dos* (*una cosa* es el nombre y *otra cosa* es lo que el nombre indica). Por consiguiente, el monismo absoluto, para ser coherente, deberá englobar en la unidad también al nombre.

(*b*) Pero la postura de los Eleatas supone nuevas complicaciones, en la medida en que hacen coincidir *el Uno con el Todo*. En efecto, Parménides, al identificar el Todo con una esfera, le atribuye necesariamente un centro y unos extremos, por tanto «partes». Ahora bien, lo que tiene partes puede participar del uno, pero no puede ser el uno por sí; en efecto, el uno como tal es indivisible y, por tanto, está por encima de las partes. Tampoco con Parménides se puede identificar en general *Ser*, *Uno* y *Todo*, porque cada uno *tiene una naturaleza propia y diferente*: el ser participa del uno y, por lo tanto, no es el uno; y el todo es algo más que el uno, puesto que engloba tanto el ser como el uno.[18]

Veamos la página en la que Platón, si bien de forma dialéctica y en el contexto de una fuerte discusión en la que refuta a Parménides, *apela a algunos elementos de su protología*, aunque con ese disfraz irónico que tanto le gusta utilizar sobre todo en estos casos, que sin embargo sólo oculta en parte algunos rasgos destacados de las «Doctrinas no escritas»:

> Extranjero: –¿Y qué? ¿Dirán que el todo es diferente de lo único que es, o que es lo mismo que él?
>
> Teeteto: –¿Cómo no lo afirmarán, tanto ahora como más adelante?
>
> Extranjero: –Entonces, si el todo es, como dice Parménides,
>
> *Semejante por doquier a la masa de una esfera bien redonda,*
> *absolutamente equidistante a partir del centro; pues ni algo mayor*
> *ni algo menor, aquí o allá, es necesario que haya*.
>
> Un ente semejante tiene medios y extremos, y al tenerlos es completamente necesario que tenga partes, ¿o no?
>
> Teeteto: –Así es.

---

18. Cf. *Sofista*, 242 D - 245 D. Cf. los análisis puntuales de MOVIA, *Apparenze...*, pp. 240-250.

Extranjero: –Pero nada impide que lo que está dividido posea, además de todas sus partes, la característica de la *unidad*, y que, siendo así *completo* y *total*, sea también *uno*.

Teeteto: –¿Por qué no?

Extranjero: –Pero, ¿no es imposible que lo que experimenta esto, sea lo *uno en sí*?

Teeteto: –¿Cómo?

Extranjero: –Quizá sea necesario afirmar, según una argumentación correcta, que lo que es verdaderamente *uno*, es completamente indivisible.

Teeteto: –Es necesario, en efecto.

Extranjero: –Pero lo que es así en virtud de la unión de muchas partes, no estará de acuerdo con este razonamiento.

Teeteto: –Comprendo.

Extranjero: –Entonces, el *todo* que posee la característica de la *unidad*, ¿será así *uno* y *total*, o diremos que el *ser* no es completamente *total*?

Teeteto: –La elección que propones es difícil.

Extranjero: –Dices la pura verdad. Pues aunque el *ser* esté afectado en cierto modo por la *unidad*, no parecerá ser lo mismo que lo *uno*, y *la totalidad será mayor que la unidad*.

Teeteto: –Sí.

Extranjero: –Admitamos que el *ser* no sea *total* por el hecho de experimentar aquella característica, y que la *totalidad* exista; ocurrirá que el *ser* carecerá de sí mismo.

Teeteto: –Absolutamente.

Extranjero: –Y según esta argumentación, al estar privado de sí mismo, el *ser* no será ser.

Teeteto: –Así es.

Extranjero: –*Y la totalidad, a su vez, será mayor que la unidad, pues el ser y el todo alcanzarán, por separado, la naturaleza propia de cada uno*.

Teeteto: –Sí .[19]

---

19. *Sofista*, 244 D 14 - 245 C 10:

ΞΕ. Τί δέ; **τὸ ὅλον** ἕτερον **τοῦ ὄντος ἑνὸς** ἢ ταὐτὸν φήσουσι τούτῳ;
ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐ φήσουσί τε καὶ φασίν;
ΞΕ. Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει,
Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ,

Este texto *contiene el «parricidio» de Parménides en el plano de la henología en la nueva dimensión alcanzada por Platón*, y revela lo siguiente:

(*a*) El Uno en sentido primario es absolutamente indivisible, esto es, absolutamente simple.

(*b*) Lo que tiene partes puede tener unidad, pero sólo por participación en el Uno.

(*c*) El ser participa del Uno, pero no coincide con el Uno (el Uno está por encima del Ser, y del Uno depende el Ser).

(*d*) La Totalidad no coincide ni con el Uno ni con el Ser, sino que en cierto modo constituye el horizonte que los incluye.

(*e*) Y puesto que el Ser no coincide con la Totalidad, porque implica el Uno fuera de sí, del que participa, el Ser no es de por

τοιοῦτόν γε ὂν **τὸ ὄν** μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν· ἢ πῶς;

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν **τοῦ ἑνὸς** ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ ταύτῃ δὴ **πᾶν** τε ὂν καὶ **ὅλον** ἓν εἶναι.

ΘΕΑΙ. Τί δ' οὔ;

ΞΕ. Τὸ δὲ πεπονθὸς ταῦτα ἆρ' οὐκ ἀδύνατον αὐτό γε **τὸ ἓν αὐτὸ** εἶναι;

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Ἀμερὲς δήπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρῆσθαι.

ΘΕΑΙ. Δεῖ γὰρ οὖν.

ΞΕ. Τὸ δέ γε τοιοῦτον ἐκ πολλῶν μερῶν ὂν οὐ συμφωνήσει τῷ [ὅλῳ] λόγῳ.

ΘΕΑΙ. Μανθάνω.

ΞΕ. Πότερον δὴ πάθος ἔχον τὸ ὂν τοῦ **ἑνὸς** οὕτως **ἕν** τε ἔσται καὶ **ὅλον**, ἢ παντάπασι μὴ λέγωμεν **ὅλον** εἶναι **τὸ ὄν**;

ΘΕΑΙ. Χαλεπὴν προβέβληκας αἵρεσιν.

ΞΕ. Ἀληθέστατα μέντοι λέγεις. πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ **ἑνὶ** φανεῖται, **καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἑνὸς ἔσται.**

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΞΕ. Καὶ μὴν ἐάν γε **τὸ ὂν** ᾖ μὴ **ὅλον** διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ᾗ δὲ αὐτὸ τὸ **ὅλον**, ἐνδεὲς **τὸ ὄν** ἑαυτοῦ συμβαίνει.

ΘΕΑΙ. Πάνυ γε.

ΞΕ. Καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὂν ἔσται **τὸ ὄν.**

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

ΞΕ. Καὶ ἑνός γε αὖ πλείω τὰ πάντα γίγνεται, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος.

ΘΕΑΙ. Ναί.

Sobre este pasaje véase MOVIA, *Apparenze...*, capítulo decimoséptimo.

sí la completud e incluirá el No-ser (por supuesto, en el sentido que aclara nuestro diálogo, es decir, de Diversidad: concretamente, no es el Uno).

Como puede verse, se trata de algunos *apuntes protológicos de importancia capital*, aunque Platón los suaviza dándoles ese tono de «juego» que, en su opinión, requería lo escrito por su condición de tal.

5. *La «gigantomaquia» y algunas interesantes indicaciones sobre la estructura jerárquica del ser*

En nuestro diálogo Platón no cesa de sorprendernos.

El ser, según nos da a entender, *no puede comprenderse, si no se comprende también su estructura jerárquica*, y especialmente los dos planos de lo sensible y de lo suprasensible, de los que ya hemos hablado muchas veces, pero que en el *Sofista* se mencionan de una forma absolutamente original, y se plantean de nuevo mediante la bellísima metáfora de la «gigantomaquia», es decir, de la gran lucha de los gigantes contra los Dioses.[20] Este gran combate es el que enfrenta, hablando en términos modernos, a *materialistas* y *espiritualistas*, a quienes defienden que el ser es lo corpóreo y que precisamente lo sensible es lo corpóreo y quienes sostienen, en cambio, que el verdadero ser está en lo inteligible, lo metasensible y lo incorpóreo.

Leamos detenidamente el pasaje que, aun refiriéndose a una determinada situación histórica de los tiempos de Platón, expresa una verdad que sigue siendo válida, con formas diferentes pero contenidos idénticos:

> Extranjero: –Si bien nuestro examen no ha sido exhaustivo, lo que hemos dicho es suficiente respecto de quienes se ocuparon en detalle del ser y del no-ser. Ahora debe examinarse a los que se expresaron según otro punto de vista, con el objeto de aprender, gracias a todos, que *decir qué es el ser no es más accesible que decir qué es el no-ser*.
>
> Teeteto: –Es necesario, entonces, que avancemos hacia ellos.
>
> Extranjero: –Parecería que hay entre ellos *un combate de gigantes* a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad.

20. Cf. HESÍODO, *Teogonía*, 674 ss; cf. también 629 ss.

Teeteto: – ¿Cómo?

Extranjero: – *Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa.*

Teeteto: – Has hablado de gente terrible; también yo, en efecto, los he podido encontrar.

Extranjero: – Es por ello por lo que quienes se les oponen se defienden muy discretamente desde cierto lugar elevado e invisible, sosteniendo vehementemente que la verdadera realidad consiste en ciertas Formas inteligibles e incorpóreas. Desmenuzando en pequeños fragmentos sus razonamientos tanto los cuerpos de aquéllos como la verdad de que ellos hablan, sostienen que eso no es la «realidad», sino apenas un cierto «devenir fluctuante». Entre unos y otros se lleva a cabo un combate interminable sobre estas cosas, Teeteto.

Teeteto: – Es verdad.[21]

No nos interesa ahora entrar en los argumentos concretos

21. *Sofista*, 245 E 6 - 246 C 4:

ΞΕ. Τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μή, πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανῶς ἐχέτω· τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον, ἵν' ἐκ πάντων ἴδωμεν **ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν.**

ΘΕΑΙ. Οὐκοῦν πορεύεσθαι χρὴ καὶ ἐπὶ τούτους.

ΞΕ. Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς **οἷον γιγαντομαχία** τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. **Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τίς <τι> φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν.**

ΘΕΑΙ. Ἦ δεινοὺς εἴρηκας ἄνδρας· ἤδη γὰρ καὶ ἐγὼ τούτων συχνοῖς προσέτυχον.

ΞΕ. Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν. ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις, ὦ Θεαίτητε, ἀεὶ συνέστηκεν.

ΘΕΑΙ. Ἀληθῆ.

con que Platón trata el problema, aunque son en sí mismos muy interesantes. Lo que nos urge, en cambio, es señalar *la vía que sigue nuestro filósofo, que es realmente reveladora de la estructura de fondo de su sistema. También en este caso, en efecto, la estructura polar de lo real se traslada al primer plano de manera determinante*.

Para conseguir que se entienda bien este punto, Platón no opone a los materialistas su propia doctrina de las Ideas, sino la doctrina de aquellos «amigos de las Ideas», cuyo pensamiento representa *un exceso de signo opuesto* respecto al de los materialistas. Realmente, no es fácil establecer quiénes son estos «amigos de las Ideas». Los estudiosos han pensado en los Megáricos o en pensadores próximos a los Megáricos (o bien incluso en los pitagóricos). Yerran sin duda los exégetas que piensan que Platón presenta una anterior concepción suya de las ideas para criticarla; en efecto, aun queriendo admitir el viejo paradigma, no resultaría aceptable, porque en ninguno de los escritos anteriores al *Sofista* puede demostrarse que Platón sostenga las tesis que pone en boca de los «amigos de las ideas», y sobre todo en la dimensión en que las presenta.[22] Sean quienes sean, lo cierto es que *su postura resulta ser simplemente la extremista, caracterizada por una reducción eleatizante de la teoría de las ideas y de las realidades incorpóreas, centrada en la tesis de la absoluta y total inmovilidad de todo el ser*.

Veamos cómo Platón reafirma la *estructura polar* de lo real también en este sentido.

Los materialistas sostienen la tesis de que sólo es ser lo que es corpóreo, y lo corpóreo se caracteriza por una *movilidad global*; los «amigos de las Ideas» sostienen, en cambio, la tesis exactamente opuesta, es decir, que el verdadero ser es el incorpóreo, y que se caracteriza por la *total inmovilidad*.

Ahora bien, los corporeístas se equivocan al pensar que es ser *solamente* lo corpóreo (es decir, lo que se puede coger con las manos y apretar en el puño), pero *tienen razón al incluir en el*

---

22. No hace falta destacar que no sirve de nada extrapolar algunas frases y expresiones de diálogos anteriores al *Sofista* en busca de antecedentes. Lo que importa es la visión global que aquí se ofrece y que no tiene correspondencia con los escritos platónicos anteriores al *Sofista*. Por otra parte, en *Sofista* 249 C 10 - D 4, que reproducimos en la nota 27, PLATÓN vincula exactamente la tesis de PARMÉNIDES con la de los «amigos de las Ideas», mostrando claramente que estos últimos son eleatizantes.

ser el movimiento; los eleatizantes tienen razón al sostener que el *verdadero* ser es lo incorpóreo, pero *se equivocan al excluir del ser cualquier forma de movimiento*.

Veamos lo que dice Platón desde la óptica de su concepción pluralista del ser, que implica *nexos comunicativos y estructura jerárquica*.

El conocer mismo, en el que se basan los eleatizantes «amigos de las ideas», implica un «*conocedor*» *que actúa* y un «*conocido*» *que sufre esta acción*, y por tanto una *movilidad* activa y pasiva. De modo que el ser *en su totalidad* (παντελῶς ὄν)[23] no debe entenderse como «solemne y majestuoso, carente de intelecto y estático»,[24] sino que debe concebirse incluyendo necesariamente en sí mismo «movimiento, vida, alma y pensamiento».[25] En efecto, el pensamiento implica precisamente *vida* y *alma* y por tanto *movilidad*; por consiguiente, habrá que incluir todo esto en la esfera del ser. Lo que no significa, obviamente, que *todo el ser* (esto es, todas y cada una de las ideas) esté dotado de estas características, sino que *significa admitir en el ámbito del propio ser ideal una polaridad estructural*: el movimiento (al menos una forma de movimiento) ha de ser admitido para poder explicar el intelecto conocedor y, por tanto, la vida y el alma; en cambio, la inmovilidad ha de ser admitida como condición objetiva del conocer: si se suprimiera la inmovilidad, se suprimirían, por ejemplo, las ideas de identidad, semejanza y relación, y otras ideas como éstas que, evidentemente, no implican movilidad, vida y animación.[26]

---

23. *Sofista*, 248 E 7 s.
24. *Sofista*, 249 A 1 s.: [...] σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον.
25. *Sofista*, 248 E 6 s.: [...] κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν.
26. Este pasaje del *Sofista* ha suscitado interpretaciones totalmente contradictorias, sobre todo debido a una interpretación inexacta de παντελῶς ὄν. (*a*) Algunos lo han entendido como expresión de las Ideas y del ser que les corresponde; (*b*) otros lo han entendido como expresión del cosmos; (*c*) otros como expresión del Demiurgo. En realidad, el contexto exige que la expresión παντελῶς ὄν se interprete en el sentido de *ser como íntegro*, ser *en su integridad y totalidad*. En esta integridad y totalidad del ser es donde deben colocarse vida y alma, intelecto y movimiento, como «partes» o «momentos» de esta integridad, del mismo modo que deben admitirse en ella también sus contrarios, con los vínculos generales de comunión y no-comunión. En este sentido véanse también las observaciones de MOVIA, *Apparenze...*, p. 257 y nota 10.

Así pues, *habrá que admitir la polaridad de lo real a todos los niveles*.

La introducción de las dos grandes Metaideas de inmovilidad y movimiento y sus vínculos de participación positiva y negativa, de los que ya hemos hablado, son precisamente una consecuencia fundamental de dicha concepción.

Veamos el pasaje final de esta discusión, que ilustra muy bien la *concepción bipolar* de la que hemos hablado:

> EXTR.: –Según parece, entonces, y sobre la base de esto, es necesario que el filósofo y quien valora estas cosas como las más valiosas, ya sea que afirme lo *uno* o la *multiplicidad de las Formas*, no admita *que el todo está en reposo* y que no escuche en absoluto a quienes *hacen cambiar a lo que es en todos los sentidos*, sino que, como en la elección propia de los niños, dirán que *el ser y el todo, simultáneamente, están en reposo y cambian.*[27]

Sobre la implicación del Intelecto en la discusión con los eleatizantes, volveremos a discutir más adelante, puesto que supone plantear la compleja cuestión del Demiurgo y de su función.

Pasemos ahora a examinar el *Político*.

II. LA TEORÍA DEL «JUSTO MEDIO» EN EL *POLÍTICO* Y SUS RELACIONES CON EL PRINCIPIO SUPREMO ENTENDIDO COMO «MEDIDA EXACTÍSIMA»

1. *El problema de la metrética axiológica*

Ya en el *Protágoras*, que se incluye entre las obras de la época juvenil, Platón hablaba de una «metrética», es decir, de un arte y de una ciencia de la medición que se diferencia de la puramente matemática.[28] Su razonamiento era el siguiente: admitiendo que

27. *Sofista* 249 C 10 - D 4: **ΞΕ. Τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν.**
Cf. MOVIA, *Apparenze...*, pp. 257-263.

28. Cf. nuestra traducción con comentarios del *Protágoras*, publicada en la Scuola Editrice, Brescia 1969, reeditada varias veces.

el Bien fuese el placer, como creen por lo general todos los hombres (hipótesis formulada por Platón, pero no admitida por él), *el Bien no sería el placer como tal, sino que sería la elección correcta de los placeres y de los dolores*. Ahora bien, la elección correcta supone *una ciencia y un arte*. ¿Qué ciencia y *qué arte*?

Veamos la respuesta de Platón.

(*a*) Si nuestro *vivir bien* dependiera de la elección correcta de lo que es más grande respecto de lo que es más pequeño, habría una ciencia que podría ayudarnos a elegir mejor lo que está bien y a no incurrir en errores de perspectiva ni dejarnos engañar por meras apariencias. Esta ciencia sería la geometría con su correspondiente arte de medir, que nos pondría a salvo de cualquier error.

(*b*) Igualmente, si nuestro *vivir bien* dependiera de la elección correcta entre lo *par* y lo *impar*, entre el *más* y el *menos numeroso*, habría otra ciencia de la medición, esto es, la aritmética, que nos salvaría de cualquier error.

(*c*) Ahora bien, puesto que nuestra vida depende de una compleja valoración de los placeres y, por tanto, de cálculos de *exceso* e *inferioridad* y de *igualdades de uno y otro*, está claro que lo que puede garantizar esta valoración y estos cálculos no puede ser más que una *ciencia y arte de medición moral*.

Ya en el *Protágoras* Platón demuestra conocer esta ciencia; pero no la revela y dice explícitamente:

> Qué arte y ciencia es ésa, ya *lo examinaremos más adelante*.[29]

Esa cuestión sólo aparece tratada por escrito en el *Político*,[30] que es un diálogo tardío. Y en él Platón *descubre las cartas, pero sólo a medias, esto es, únicamente las necesarias para la fundamentación metafísica del discurso de carácter político que está desarrollando*. En cuanto a lo demás, esto es, para la fundamentación protológica última, remite con las fórmulas acostumbradas a otro lugar (o, si se prefiere, a otro momento), comprometiéndose a fondo solamente en lo que interesa al tema del

29. *Protágoras*, 357 B 5 s.: **ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὖθις σκεψόμεθα.**

30. Para la literatura crítica sobre el *Político* publicada en el siglo XX, véanse: PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, p. 84*; TOTOK, *Handbuch...*, pp. 203 s.; CHERNISS, *Lustrum*, 1959, pp. 146-149; BRISSON, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones.

diálogo. En resumen, en esta obra tampoco procede a liquidar la «deuda», sino que se limita una vez más a pagar los «intereses».

Y, una vez más también, para la liquidación del capital habrá que remitirse a cuanto sobre este tema nos ha transmitido la tradición indirecta, además de a las alusiones que aparecen en los diálogos. Algunos intérpretes creyeron que Platón remitía al diálogo titulado *Filósofo*, anunciado pero no escrito. En realidad, la remisión no es a un diálogo no escrito por razones accidentales, sino que es a las «Doctrinas no escritas», como veremos.

2. *El texto metafísico fundamental del* Político

Empecemos, pues, por lo que dice el *Político*, que es extraordinariamente importante, partiendo de la lectura del texto fundamental:

> Extranjero: –*Si se concede que la naturaleza de lo que es más grande no guarda relación alguna sino con lo que es más pequeño, jamás estará en relación con el justo medio. ¿No es así?*
>
> Joven Sócrates: –Así es.
>
> Extranjero: –En consecuencia, ¿con tal afirmación no estaríamos destruyendo las artes mismas así como también la totalidad de sus productos? Y, seguramente, también la política, que ahora buscamos, y el arte de tejer del que ya hablamos, ¿no estaríamos haciéndolos desaparecer? En efecto, las artes de tal tipo, todas sin excepción, se cuidan bien de no caer en el más o en el menos del justo medio, y los consideran no como algo inexistente, sino como algo peligroso en lo que a sus actividades se refiere; y precisamente de ese modo, cuando preservan la medida, logran que sus obras sean todas bellas y buenas.
>
> Joven Sócrates: –Así es.
>
> Extranjero: –Por lo tanto, si suprimimos la política, ¿no quedará cortada nuestra siguiente búsqueda de la ciencia regia?
>
> Joven Sócrates: –Sí, completamente.
>
> Extranjero: –Entonces, así como en nuestro examen del sofista nos vimos forzados a admitir que el no ser es, puesto que en eso nos hizo refugiarnos el razonamiento, *¿así también ahora nos veremos forzados a admitir que el más y el menos son mensurables, no sólo en su relación recíproca, sino también en relación con la realización del justo medio*? Porque, si eso no se admite, no será posible sostener, sin lugar a dudas, que exista el político ni ningún otro individuo de los que poseen una ciencia relativa a las acciones.

Joven Sócrates: –También ahora es del todo forzoso admitir eso.

Extranjero: –*Mayor aún que aquélla, Sócrates, es esta empresa* –aunque creo que recordamos muy bien cuán larga fue–, pero sería del todo justo que sobre esta cuestión hiciéramos la afirmación siguiente.

Joven Sócrates: –¿Cuál?

Extranjero: –*Que en algún momento habrá necesidad de lo que ahora se dijo para hacer una presentación de lo exacto en sí. Pero si nos atenemos a aquello que, para nuestro presente propósito, está bien y suficientemente probado, nos presta –creo yo– una magnífica ayuda este argumento*, según el cual debe sostenerse concomitantemente que todas las artes existen y que el «más» junto con el «menos» son conmensurables no sólo en su relación recíproca, sino también respecto de la realización del justo medio; porque, si esta conmensurabilidad existe, existen también las artes, y, si éstas existen, también existe aquélla; si, en cambio, alguno de estos dos términos falta, tampoco existirá jamás el otro.

Joven Sócrates: –Esto es cierto; pero ¿qué viene a continuación?

Extranjero: –Está claro que podríamos dividir el arte de medir, como dijimos, cortándolo en dos del siguiente modo: ubiquemos en una de sus porciones a *todas aquellas artes que miden en relación con sus opuestos un número, una longitud, una profundidad, un ancho, una velocidad; y en la otra, a las que miden en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente, lo oportuno, lo debido y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos.*[31]

31. *Político*, 284 A 1 - E 8:

ΞΕ. Εἰ πρὸς μηδὲν ἕτερον τὴν τοῦ μείζονος ἐάσει τις φύσιν ἢ πρὸς τοὔλαττον, οὐκ ἔσται ποτὲ πρὸς τὸ μέτριον· ἦ γάρ;

ΝΕ. ΣΩ. Οὕτως.

ΞΕ. Οὐκοῦν τὰς τέχνας τε αὐτὰς καὶ τἄργα αὐτῶν σύμπαντα διολοῦμεν τούτῳ τῷ λόγῳ, καὶ δὴ καὶ τὴν ζητουμένην νῦν πολιτικὴν καὶ τὴν ῥηθεῖσαν ὑφαντικὴν ἀφανιοῦμεν; ἅπασαι γὰρ αἱ τοιαῦταί που τὸ τοῦ μετρίου πλέον καὶ ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὂν ἀλλ' ὡς ὂν χαλεπὸν περὶ τὰς πράξεις παραφυλάττουσι, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τὸ μέτρον σώζουσαι πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται.

ΝΕ. ΣΩ. Τί μήν;

ΞΕ. Οὐκοῦν ἂν τὴν πολιτικὴν ἀφανίσωμεν, ἄπορος ἡμῖν ἡ μετὰ τοῦτο ἔσται ζήτησις τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης;

ΝΕ. ΣΩ. Καὶ μάλα.

ΞΕ. Πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν; οὐ γὰρ δὴ δυνατόν γε οὔτε πολιτικὸν οὔτ' ἄλλον τινὰ τῶν περὶ τὰς

Platón explica que lo grande y lo pequeño, el más y el menos, el exceso y el defecto pueden mantener dos tipos diferentes de relaciones:

(1) un primer tipo de *relaciones que los mide entre sí recíprocamente*;

(2) un segundo tipo de *relaciones que los mide, en cambio, en relación con el* «justo medio».

Esta bipartición, dice Platón, tiene una fundamentación ontológica y gnoseológica precisa, es decir, hunde sus raíces en la estructura misma del ser.

El primer tipo de relación es *de carácter cuantitativo*.

El segundo, en cambio, es *de carácter cualitativo*. Es precisamente con este segundo tipo de relación que se produce la medida del ser que es necesaria para la generación, esto es, la estructura ontológica de la realidad, y es por esto que los hombres distinguen el bien del mal y se vuelven buenos y malos, adquieren virtudes o vicios.

Por consiguiente, en el arte de medir hay que distinguir dos ramas: una *de carácter cuantitativo y matemático* y una *de carácter ontológico-axiológico*, como demuestra el siguiente esquema.

πράξεις ἐπιστήμονα ἀναμφισβητήτως γεγονέναι τούτου μὴ συνομολογηθέντος.

ΝΕ. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ νῦν ὅτι μάλιστα χρὴ ταὐτὸν ποιεῖν.

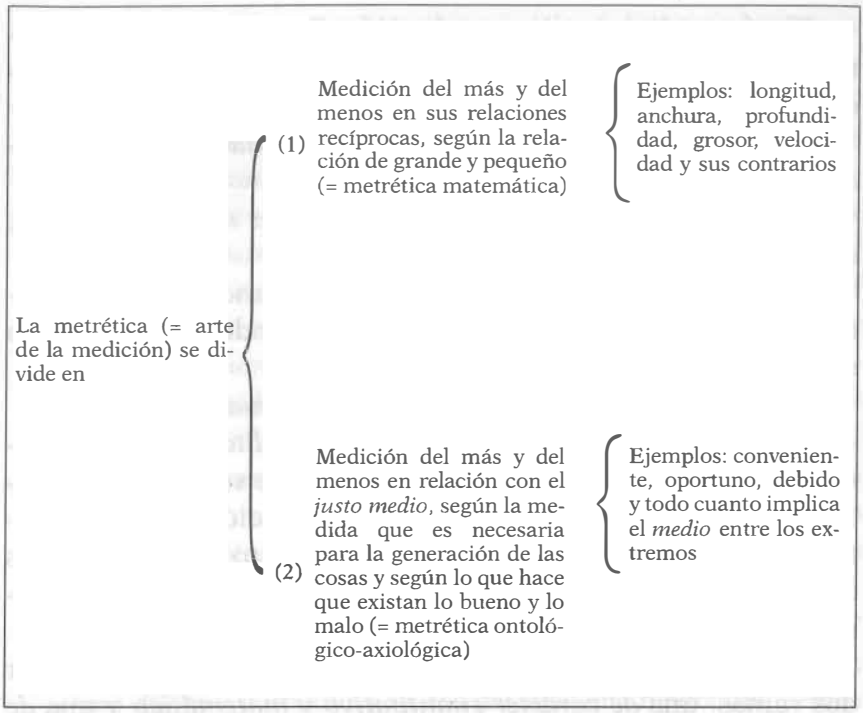
ΞΕ. Πλέον, ὦ Σώκρατες, ἔτι τοῦτο τὸ ἔργον ἢ 'κεῖνο — καίτοι κἀκείνου γε μεμνήμεθα τὸ μῆκος ὅσον ἦν — **ἀλλ' ὑποτίθεσθαι μὲν τὸ τοιόνδε περὶ αὐτῶν καὶ μάλα δίκαιον.**

ΝΕ. ΣΩ. Τὸ ποῖον;

ΞΕ. Ὡς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τάκριβὲς ἀπόδειξιν. ὅτι δὲ πρὸς τὰ νῦν καλῶς καὶ ἱκανῶς δείκνυται, δοκεῖ μοι βοηθεῖν μεγαλοπρεπῶς ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἄρα ἡγητέον ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι, μεῖζόν τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι, κἀκείνων οὐσῶν ἔστι καὶ τοῦτο, μὴ δὲ ὄντος ποτέρου τούτων οὐδέτερον αὐτῶν ἔσται ποτέ.

ΝΕ. ΣΩ. Τοῦτο μὲν ὀρθῶς· ἀλλὰ τί δὴ τὸ μετὰ τοῦτο;

ΞΕ. Δῆλον ὅτι διαιροῖμεν ἂν τὴν μετρητικήν, καθάπερ ἐρρήθη, ταύτῃ δίχα τέμνοντες, ἓν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχυτῆτας πρὸς τοὐναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων.



En el segundo tipo de metrética están basadas todas las artes y sus producciones (incluido, evidentemente, el arte de la política), que, ajustándose precisamente al justo medio producen cosas bellas y buenas y evitan lo que es excesivo o inferior respecto al justo medio.

3. *La revolución del modo de pensar de los Pitagóricos*

La distinción de la que hemos hablado y la aceptación de un arte específico que mide el más y el menos respecto al justo medio *constituyen una auténtica revolución respecto al modo de pensar iniciado e impuesto por los Pitagóricos*, según el cual el más y el menos sólo son mesurables entre sí (en sentido matemático). Se trata de *una revolución análoga a la llevada a cabo en el* Sofista *respecto al modo de pensar iniciado e impuesto por los Eleáticos*, mediante la aceptación (de la que hemos hablado antes) del *no-ser* en el sentido de *diferente*. Platón tiene plena conciencia de que se ha situado *también por encima del plano del pensamiento pitagórico, del mismo modo que se había situado también por encima del plano del discurso eleático.*[32]

32. Es evidente que si PLATÓN, en vez de adoptar el disfraz de Extranjero de Elea, hubiera adoptado el de un Pitagórico, habría tenido que hablar

Sin embargo, la fundamentación del arte de medir ontológico-axiológico se considera una empresa «más grande aún que la otra», y por eso *se remite a otra ocasión*, precisamente a las «Doctrinas no escritas».[33]

Evidentemente, en nuestro diálogo Platón sigue el método usual de la máxima economía, razonando del siguiente modo. Negar la existencia de una medición en relación con el justo medio es imposible. En efecto, es innegable que las artes existen; pero las artes existen precisamente en la medida en que se fundan en ese tipo de medida. Así pues, para negar *la medida axiológica* habría que negar las artes, cosa que es a todas luces imposible.[34]

4. *El Bien como medida perfectísima*

La fundamentación protológica de la cuestión implicaría hablar de la *división categorial* y de la correspondiente *reducción a los Principios*, que antes hemos mencionado. Como sabemos, el valor de las cosas deriva del *orden*, que es la unidad ejercida sobre la multiplicidad. Ahora bien, el «justo medio», esto es, *el medio entre los extremos del* «demasiado y demasiado poco», consiste precisamente en una «delimitación» del demasiado y demasiado poco y es, por tanto, una especie de *unidad-en-la-multiplicidad*, como se desprende del planteamiento protológico general.[35]

Además, en lo que se refiere a «la demostración de lo exacto en sí», a lo que alude Platón en nuestro diálogo, está claro ya que se trata de la *definición del Principio primero absoluto*. Es decir, se trata del Uno entendido como «medida» y «medida exactísima», que no es más que la base del «iceberg», cuya punta visible es el discurso de la «justa medida» y del «justo medio» que aparece en el *Político*.

---

de un «parricidio de PITÁGORAS», porque la introducción de la *metrética axiológica* da un vuelco a las posturas de los Pitagóricos, como puede verse claramente en el pasaje que reproducimos.

33. De hecho, exigía el mapa completo de los problemas protológicos de las «Doctrinas no escritas».

34. Basándose en las artes, PLATÓN evita apelar a la fundación protológica; obsérvese, no obstante, que en la economía del diálogo esta fundación parcial *resulta insuficiente para resolver el problema de la figura del político*.

35. Cf. cuanto hemos expuesto en los capítulos séptimo, octavo y noveno.

Ya el discurso sobre el Bien en la *República*, como ya vimos, comenzaba con una alusión muy significativa a la «medida perfecta».[36]

Y Aristóteles, precisamente en un diálogo titulado *Político*, e inspirado por tanto en ese diálogo platónico (desgraciadamente perdido, aunque hemos conservado fragmentos), nos dice claramente lo siguiente:

> [...] *el Bien es la medida perfectísima de todas las cosas.*[37]

Y el mismo Aristóteles nos dice en la *Metafísica* que el uno (recuérdese que el Uno equivale al Bien) es «Principio» y «Medida».[38]

El Uno es principio y medida, en primer lugar, de los Números ideales y, por tanto, de las Ideas, y, a distintos niveles, de todo lo demás. Lo positivo que se halla en distintos niveles lo constituye la *unidad-en-la-multiplicidad*. Y esto se comprueba tanto en la vida moral del hombre, como en la política y en el Estado, así como en el mundo entero y en todas las cosas que hay en él.

Y es esta capacidad de producir la unidad-en-la-multiplicidad la que permite al «político» realizar el gran «tejido» de la sociedad, mezclando los extremos y anudándolos con vínculos, en relación con lo bello y con el bien, es decir, en relación con la justa medida y, por tanto, justamente en función de la «medida perfectísima».

Y precisamente con este mensaje concluye el diálogo.

III. El anuncio del tratamiento del «filósofo» y las razones por las que no debía confiarse a la «escritura» sino a la «oralidad dialéctica»

1. *El prólogo del* Sofista *y el anuncio del tratamiento del «sofista», del «político» y del «filósofo»*

El *Sofista* comienza con unas importantes declaraciones acerca del personaje que será el protagonista del diálogo y acerca de los temas sobre los que deberá versar la discusión.

36. Cf. p. 336 ss. y Migliori, *Arte politica*..., pp. 340-352.

37. Aristóteles, *Político*, fragm. 2 Ross: **πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τἀγαθόν ἐστιν.**

38. Véase la importante documentación aportada por Krämer, *Über den Zusammenhang*..., p. 63 = *Dialettica e definizione del Bene*..., p. 58.

El personaje, como hemos visto, es un «Extranjero» que viene de Elea, relacionado con el círculo de discípulos de Parménides y de Zenón, y caracterizado como un hombre que es *completamente filósofo y divino como todos los filósofos*.

Las conexiones entre ese diálogo y el que lleva por título *Parménides*, en cuyo desarrollo desempeñan un papel fundamental el propio Parménides y Zenón, se ponen en evidencia precisamente por la mención de sus nombres y por la estrecha vinculación del protagonista del *Sofista* con esta escuela. Sin embargo, en el *Sofista* el protagonista se presenta vinculado a los eleatas pero sin nombre, porque, como ya hemos señalado, *tras la máscara del extranjero de Elea se oculta el propio Platón*, porque (*a*) quiere reconocer sus propios vínculos con el Eleatismo y, al mismo tiempo, (*b*) quiere denunciar clara e inequívocamente las diferencias que le separan del Eleatismo, utilizando con extraordinaria eficacia artística el famoso «parricidio» de Parménides.

El tema planteado tiene que ver con las tres figuras del «sofista», del «político» y del «filósofo», cuya naturaleza exacta se pretende conocer. El diálogo con el que se inicia el discurso trata precisamente del «sofista» y lleva su nombre; el diálogo inmediatamente posterior trata del «político», y lleva también su nombre; entonces, ¿por qué Platón, tras haberlo anunciado con tanta precisión, *no escribió un diálogo sobre el* «filósofo» *que llevara ese nombre*?

Los estudiosos se han devanado los sesos intentando dar con la solución a ese gran problema.[39] Desde los planteamientos del viejo paradigma nadie lo ha logrado; en cambio, *si lo contemplamos desde la óptica del nuevo paradigma nos parece que la solución es muy fácil y hasta diríamos que casi obvia*.

Pero leamos antes que nada la importante introducción del *Sofista*:

> Teodoro: –Aquí estamos tal como corresponde Sócrates –según habíamos acordado ayer– y *traemos además a este extranjero, que es originario de Elea, aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo*.

39. Los estudios recientes sobre el problema se pueden encontrar en: CHERNISS, *Lustrum*, 1959, p. 146; BRISSON, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, y las correspondientes remisiones.

Sócrates: –Si es así, Teodoro, en vez de un Extranjero, ¿no traerás a un Dios, según decía Homero? Pues éste sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los acompañan los Dioses, pero es primordialmente el Dios de los extranjeros quien controla tanto los excesos como la sensatez humanas. Quizá también tú estás acompañado por uno de estos seres superiores, que, como un Dios refutador, nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos.

Teodoro: –No es ésta la índole del Extranjero, Sócrates, sino que es más mesurado que los expertos en discusiones. *Mi opinión es que este hombre no es en absoluto un Dios, si bien es un ser divino, pues éste es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos*.

Sócrates: –Y está bien, amigo mío. Pero esta especie no es más fácil de discernir, por decirlo así, que la divina; pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto de «merodear por las ciudades» en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son realmente –y no aparentemente– filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos. Por esta razón, y si ello le agrada, *me gustaría preguntarle al Extranjero cómo los conciben y los llaman entre los suyos*.

Teodoro: –¿A quiénes?

Sócrates: –*Al Sofista, al Político y al Filósofo*.

Teodoro: –¿Qué pretendes preguntar, en especial, y cuál es tu problema acerca de ellos?

Sócrates: –El siguiente. ¿Conciben que todos ellos son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales le corresponde un nombre?

Teodoro: –Sé que él no tendrá inconveniente en explicarlo. ¿O qué diremos, Extranjero?

Extranjero: –Así es, Teodoro, no tengo ningún inconveniente, y no es difícil decir que conciben que son tres. No obstante, distinguir con claridad qué es cada uno, no es una tarea fácil ni pequeña.

Teodoro: –Ocurre, Sócrates, que *el tema que has abordado se relaciona casualmente con los que discutíamos antes de llegar aquí*, y la observación que él acaba de hacerte nos la hizo antes a nos-

otros, *puesto que afirma haber aprendido lo suficiente sobre el tema, y no haberse olvidado.*[40]

2. *Nueva propuesta del tratamiento del «Filósofo» en el prólogo del* Político

Como puede observarse perfectamente, se dan todas las condiciones exigidas *desde el punto de vista formal* para el tratamiento correcto de este problema: en efecto, el protagonista es un *auténtico filósofo* y, por tanto, conoce a la perfección precisamente qué es el «filósofo»; además, los interlocutores, que tra-

40. *Sofista*, 216 A 1 - 217 B 8:

ΘΕΟ. Κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἥκομεν αὐτοί τε κοσμίως καὶ τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν, τὸ μὲν γένος ἐξ ' Ελέας, **ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα** [ἑταίρων], μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν, ὦ Θεόδωρε, οὐ ξένον ἀλλά τινα θεὸν ἄγων κατὰ τὸν Ὁμήρου λόγον λέληθας; ὅς φησιν ἄλλους τε θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις ὁπόσοι μετέχουσιν αἰδοῦς δικαίας, καὶ δὴ καὶ τὸν ξένιον οὐχ ἥκιστα θεὸν συνοπαδὸν γιγνόμενον ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων καθορᾶν. τάχ' οὖν ἂν καὶ σοί τις οὗτος τῶν κρειττόνων συνέποιτο, φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις ἐποψόμενός τε καὶ ἐλέγξων, θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός.

ΘΕΟ. Οὐχ οὗτος ὁ τρόπος, ὦ Σώκρατες, τοῦ ξένου, ἀλλὰ μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων. **καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μήν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω.**

ΣΩ. Καὶ καλῶς γε, ὦ φίλε. τοῦτο μέντοι κινδυνεύει τὸ γένος οὐ πολύ τι ῥᾷον ὡς ἔπος εἰπεῖν εἶναι διακρίνειν ἢ τὸ τοῦ θεοῦ· πάνυ γὰρ ἄνδρες οὗτοι παντοῖοι φανταζόμενοι διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν ''ἐπιστρωφῶσι πόλησας,'' οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑφόθεν τὸν τῶν κάτω βίον, καὶ τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενὸς [τίμιοι], τοῖς δ' ἄξιοι τοῦ παντός· καὶ τοτὲ μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται, τοτὲ δὲ σοφισταί, τοτὲ δ' ἔστιν οἷς δόξαν παράσχοιντ' ἂν ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς. τοῦ μέντοι ξένου ἡμῖν ἡδέως ἂν πυνθανοίμην, εἰ φίλον αὐτῷ, **τί ταῦθ' οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον.**

ΘΕΟ. Τὰ ποῖα δή;

ΣΩ. **Σοφιστήν, πολιτικόν, φιλόσοφον.**

ΘΕΟ. Τί δὲ μάλιστα καὶ τὸ ποτόν τι περὶ αὐτῶν διαπορηθεὶς ἐρέσθαι διενοήθης;

ΣΩ. Τόδε· πότερον ἓν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον ἢ δύο, ἢ καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία, τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἓν ὄνομα [γένος] ἑκάστῳ προσῆπτον;

ΘΕΟ. Ἀλλ' οὐδείς, ὡς ἐγῷμαι, φθόνος αὐτῷ διελθεῖν αὐτά· ἢ πῶς, ὦ ξένε, λέγωμεν;

ΞΕ. Οὕτως, ὦ Θεόδωρε. φθόνος μὲν γὰρ οὐδεὶς οὐδὲ χαλεπὸν εἰπεῖν ὅτι γε τρί' ἡγοῦντο· καθ' ἕκαστον μὴν διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν, οὐ σμικρὸν οὐδὲ ῥᾴδιον ἔργον.

ΘΕΟ. Καὶ μὲν δὴ κατὰ τύχην γε, ὦ Σώκρατες, **λόγων ἐπελάβου παραπλησίων ὧν καὶ πρὶν ἡμᾶς δεῦρ' ἐλθεῖν διερωτῶντες αὐτὸν ἐτυγχάνομεν,** ὁ δὲ ταὐτὰ ἅπερ πρὸς σὲ νῦν καὶ τότε ἐσκήπτετο πρὸς ἡμᾶς· ἐπεὶ διακηκοέναι γέ **φησιν ἱκανῶς καὶ οὐκ ἀμνημονεῖν.**

Acerca de este pasaje véase MOVIA, *Apparenze...*, pp. 38-49.

tan de matemática y de geometría, poseen el nivel adecuado para poder recibir el mensaje. Y, en efecto, inmediatamente después del *Sofista*, Platón escribió el *Político*, con el mismo Extranjero como protagonista y con el mismo círculo de oyentes; y además, justamente al comienzo del *Político*, vuelve a afirmar lo siguiente:

> Sócrates: –En verdad, te agradezco mucho, Teodoro, el haberme hecho conocer a Teeteto y también al Extranjero.
>
> Teodoro: –Pero tal vez, Sócrates, *tendrás que triplicar tu agradecimiento: tan pronto acaben su presentación del político y del filósofo*.
>
> Sócrates: –¡Vamos! ¿Tamaña cosa, mi querido Teodoro, tendremos que decir que se la hemos oído a quien es más avezado en materia de cálculo y de geometría?
>
> Teodoro: –¿Qué quieres decir, Sócrates?
>
> Sócrates: –*Que has puesto igual precio a cada uno de estos hombres, quienes, por su valor, distan entre sí más de lo que pueda expresar la proporción de vuestro arte*.
>
> Teodoro: –¡Bravo! ¡Por nuestro Dios, Sócrates, por Amón! ¡Con cuánta razón y con qué buena memoria, además, acabas de achacarme *mi error en los cálculos*! Ya buscaré cómo desquitarme contigo en otra oportunidad. Por el momento, tú, en cambio, Extranjero, por nada dejes de complacernos: ya mismo elige, para empezar, al hombre político o al filósofo, al que tú prefieras, y tan pronto hayas escogido comienza sin más tu explicación.
>
> Extranjero: –Eso es, Teodoro, lo que haré. Porque, *una vez que hemos logrado tener este asunto entre manos, no es cuestión de darnos por vencidos antes de haber acabado con ellos*.[41]

---

41. *Político*, 257 A 1 - C 4:

ΣΩ. Ἧ πολλὴν χάριν ὀφείλω σοι τῆς Θεαιτήτου γνωρίσεως, ὦ Θεόδωρε, ἅμα καὶ τῆς τοῦ ξένου.

ΘΕΟ. Τάχα δέ [γε], ὦ Σώκρατες, **ὀφειλήσεις ταύτης τριπλασίαν· ἐπειδὰν τόν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνταί σοι καὶ τὸν φιλόσοφον.**

ΣΩ. Εἶεν· οὕτω τοῦτο, ὦ φίλε Θεόδωρε, φήσομεν ἀκηκοότες εἶναι τοῦ περὶ λογισμοὺς καὶ τὰ γεωμετρικὰ κρατίστου;

ΘΕΟ. Πῶς, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. **Τῶν ἀνδρῶν ἕκαστον θέντος τῆς ἴσης ἀξίας, οἳ τῇ τιμῇ πλέον ἀλλήλων ἀφεστᾶσιν ἢ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν τῆς ὑμετέρας τέχνης.**

ΘΕΟ. Εὖ γε νὴ τὸν ἡμέτερον θεόν, ὦ Σώκρατες, τὸν Ἄμμωνα, καὶ δικαίως, καὶ πάνυ μὲν οὖν μνημονικῶς ἐπέπληξάς μοι **τὸ περὶ τοὺς λογισμοὺς ἁμάρτημα.** καὶ σὲ μὲν ἀντὶ τούτων εἰς αὖθις μέτειμι· σὺ δ' ἡμῖν, ὦ ξένε, μηδαμῶς ἀποκάμῃς χαριζόμενος, ἀλλ' ἑξῆς, εἴτε τὸν πολιτικὸν ἄν-

El diálogo procede pues a la sustitución del segundo interlocutor. Sócrates elige a un compañero de estudios del propio Teeteto, precisamente un joven llamado Sócrates, y precisa que, mientras que Teeteto se le parecía en algunos rasgos del rostro, el segundo tiene, en cambio, cierta relación de familia con él por el nombre (y tal vez Platón eligió un Sócrates joven, precisamente porque el *Político* tratará la temática del Bien, que es justamente la temática que el propio Sócrates introdujo en la filosofía).

El Extranjero, después de haber hablado del sofista, trata del político:

> Extranjero: – [...] Después del sofista –tal me parece–, debemos examinar al hombre político.[42]

¿Por qué pues, como ya decíamos antes, no existe el tercer tratado, cuando todo induciría a pensar que debería haber existido, tanto más cuanto el Extranjero dice que hay que llegar hasta el final?

3. *La esencia del «filósofo» sólo puede alcanzarse plenamente en la* «oralidad dialéctica».

La respuesta a dicha pregunta nos parece ahora evidente.

No existe un tratamiento *por escrito* del «filósofo» *porque no tenía que existir, puesto que para que dicho tratamiento fuera correcto se requería precisamente no la* «escritura», *sino la* «oralidad dialéctica».

Veamos cómo todos los indicios que nos proporciona el propio Platón en sus obras anteriores al *Sofista* conducen de manera inequívoca a estas conclusiones.

(*a*) En el *Fedón*, como hemos demostrado anteriormente, en el mapa metafísico en que trata de la «segunda navegación»,

δρα πρότερον εἴτε τὸν φιλόσοφον προαιρῇ, προελόμενος διέξελθε.

ΞΕ. Ταὐτ', ὦ Θεόδωρε, ποιητέον· ἐπείπερ ἅπαξ γε ἐγκεχειρήκαμεν, [καὶ] οὐκ ἀποστατέον πρὶν ἂν αὐτῶν πρὸς τὸ τέλος ἔλθωμεν.

42. *Político*, 258 B 2 s.:

ΞΕ. [...] ἀλλὰ δὴ μετὰ τὸν σοφιστὴν ἀναγκαῖον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, πολιτικὸν [τὸν ἄνδρα] διαζητεῖν νῷν.

Para profundizar más en el Prólogo del *Político*, cf. MIGLIORI, *Arte politica*..., pp. 43-46, 206-216.

Platón escribe todo cuanto es preciso sobre la teoría de las Ideas; pero *tan sólo alude* a la teoría de los Principios, y hace las siguientes precisiones: «Tú, *si eres filósofo*, harás, según creo, lo que te digo». Y de ello se desprende claramente que Platón *remite a una dimensión que no es la de lo* «escrito» *para el examen que conduce a los Principios supremos*, es decir, a aquellos Principios que, una vez alcanzados, ya no habrá que buscar «nada más», como hemos demostrado anteriormente.[43]

(*b*) En la *República* se retoma el mapa metafísico y se precisa de manera detallada a partir del libro V y a lo largo de los libros VI y VII, que están dedicados precisamente a la *figura del filósofo*. Sin embargo, una vez más como ya hemos visto, *se indican ampliamente pero no se explican* ni el objeto último del filósofo ni el método con que lo alcanza. El tratamiento se presenta precisamente como un «interés» pagado por *una cuenta que hay que liquidar en otro momento*, es decir, como ya hemos demostrado antes, *en la dimensión de la oralidad dialéctica*. Y obsérvese que no sólo el «conocimiento supremo» y su objeto se presentan como «interés», sino que el «largo camino» que conduce a ellos, esto es, el método, se presenta de la misma forma, *sin que se llegue a conclusiones definitivas*.

El filósofo es definido básicamente como un *dialéctico*, o sea, como el que sabe pasar de los postulados a lo que está más allá de los mismos. Sin embargo, *no se precisa cómo debe hacerse exactamente este paso, sino que sólo se indica por alusión*, aunque con términos dotados de una fuerte carga conceptual. Por ejemplo, se alude a la *sinopsis* (es decir, al procedimiento que permite recoger la multiplicidad en la unidad de forma sistemática) y a la *afáiresis* (ἀφαίρεσις), esto es, a la separación o a la abstracción global, mediante la cual se llega a separar (a abstraer) la Idea del bien de todas las demás, según un determinado procedimiento, y se llega por tanto a *definir la esencia misma del Bien*.[44]

(*c*) En el *Parménides*, donde se ofrece el tratamiento escrito más avanzado en sentido esotérico que Platón nos ha dejado,

43. Cf. capítulo quinto, *passim*.
44. Cf. capítulo undécimo, *passim*.

puesto que se trata de una discusión mantenida entre unos pocos *dentro de un círculo de grandes filósofos*, y donde se nos presenta un extraordinario ejercicio dialéctico, no se llega a salir de los límites de una visión parcial, como ya precisamos anteriormente.[45]

(*d*) Finalmente, en los grandes «autotestimonios» del *Fedro*, Platón nos dice que solamente es filósofo el que «posee cosas de mayor valor» que las que ha compuesto o escrito. Y hasta llega a precisar que mucho más excelente que el compromiso que se pone en lo escrito es el compromiso que se establece «cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta».[46]

Evidentemente, *es precisamente esto lo que hay que tener presente para poder entender las páginas que hemos leído antes en el* Sofista *y en el* Político*: el* «filósofo» *es exactamente el que domina a la perfección la ciencia dialéctica, que es la ciencia más elevada, que permite alcanzar la verdad*. Sin embargo, no es posible aprender correctamente esta ciencia a través de lo escrito, sino que sólo es posible dominarla por completo a través de la oralidad. Y justamente por este motivo no puede ser puesta por escrito en su totalidad.[47]

4. *La página del* Sofista *en la que Platón define al «Filósofo» como dialéctico con importantes alusiones a lo no escrito*

De modo que tendrá que haber un discurso sobre el «filósofo», después de los que se han hecho *por escrito* sobre el «sofista» y sobre el «político», *pero no podrá ni deberá ser confiado a la* «escritura», *sino a la* «oralidad».

Y Platón, para quienes hubieran podido entenderlo (y para aquellos que aún hoy a la luz del nuevo paradigma pueden comprender bien), resulta explícito, en una *página realmente memorable*, en la que mediante una espléndida ficción artística nos dice incluso que, mientras se estaba buscando al «sofista», se descubrió antes al «filósofo». Y del filósofo *presenta una imagen alusiva de forma extraordinariamente emblemática, y tal vez de*

45. Cf. capítulo duodécimo, *passim*.
46. *Fedro*, 276 E ss.; cf. pp. 80-87 y el texto griego de la nota 21.
47. Cf. capítulo tercero, *passim*.

la manera más significativa posible en la dimensión de la «escritura».

Veamos esa importantísima página

Extranjero: –¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante *una cierta ciencia* quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, *si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos?*

Teeteto: –¿Cómo no hará falta una *ciencia*, y, por qué no, *la mayor de ellas*?

Extranjero: –¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta *hemos caído*, por Zeus, *en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo*?

Teeteto: –¿Qué dices?

Extranjero: –*Dividir por géneros y no considerar que una misma Idea es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?*

Teeteto: –Sí, lo decimos.

Extranjero: –*Quien es capaz de hacer esto: distinguir adecuadamente* [*A*] *una sola Idea que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y* [*B*] *muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y* [*C*] *una sola, pero constituida ahora en unidad a partir de varios conjuntos; y* [*D*] *muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no*.

Teeteto: –Completamente.

Extranjero: –*Pero, según creo, no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente*.

Teeteto: –¿Cómo podría alguien concederla a otro?

Extranjero: –Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo –cuando lo busquemos–, aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente a la de éste.

Teeteto: –¿Cómo?

Extranjero: Aquél, escabulléndose en la tiniebla del no-ser,

actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar, ¿no es así?

Teeteto: –Así parece.

Extranjero: –*El filósofo*, por su parte, *relacionándose siempre con la Idea del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar lo divino*.

Teeteto: –Es probable que así sea, como en el otro caso.

Extranjero: –*Y bien: ya nos ocuparemos de él con mayor claridad, si aún lo deseamos* [...].[48]

48. *Sofista*, 253 B 8 - 254 B 4:

ΞΕ. Τί δ'; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταὐτὰ μείξεως ἔχειν ὡμολογήκαμεν, ἆρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἄττ' αὖτ' ἐστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια;

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης;

ΞΕ. Τίν' οὖν αὖ [νῦν] προσεροῦμεν, ὦ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύόμεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον;

ΘΕΑΙ. Πῶς λέγεις;

ΞΕ. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

ΘΕΑΙ. Ναί, φήσομεν.

ΞΕ. Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

ΘΕΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΞΕ. Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ ἂν ἄλλῳ δοίη τις;

ΞΕ. Τὸν μὲν δὴ φιλόσοφον ἐν τοιούτῳ τινὶ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν ἐὰν ζητῶμεν, ἰδεῖν μὲν χαλεπὸν ἐναργῶς καὶ τοῦτον, ἕτερον μὴν τρόπον ἥ τε τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης ἥ τε τούτου.

ΘΕΑΙ. Πῶς;

ΞΕ. Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός· ἦ γάρ;

ΘΕΑΙ. Ἔοικεν.

Como seguramente habrá podido observar el lector, en este pasaje está incluido precisamente aquel fragmento sobre el método dialéctico del que (junto con un pasaje paralelo del *Político*) ya hemos tenido ocasión de tratar, recordando asimismo que ha suscitado una gran polémica y que resulta de difícil comprensión para los estudiosos.[49] En efecto, *el pasaje resume, aunque con una extraordinaria concisión, el método dialéctico, que es el procedimiento que según Platón permite acceder a la perfecta comprensión de las relaciones existentes entre el Uno y lo Múltiple y que, precisamente por ello, implica la adquisición del conocimiento de lo real en su totalidad y en su estructura esencial*.

El punto central de ese pasaje resulta oscuro, porque contiene fuertes alusiones a una serie de complejos problemas, y, por tanto, *dista mucho de ser exhaustivo*.

Pero si se entienden *la sinopsis* y *la diáiresis* en relación con el *método universalizador* y con el *método simplificador*, el texto se aclara notablemente. Y si además se lee partiendo de la base de la *estructura metafísica de carácter numérico* (en el sentido de *logos-número*, como hemos visto antes), resulta aún más claro como, por otra parte, el propio Platón nos dirá de forma más explícita todavía en el *Filebo*.[50]

En consecuencia, hay que redimensionar totalmente la perspectiva global con que se leyeron en el pasado el *Sofista* y el *Político*, es decir, como diálogos dialécticos en sentido global. No hay duda de que se trata en buena medida de diálogos dialécticos; sin embargo, *presentan tan sólo una parte y una perspectiva parcial de la dialéctica platónica, pero no una visión global, si no es por alusiones, ya que la visión completa queda reservada a la oralidad*.

ΞΕ. Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

ΘΕΑΙ. Καὶ ταῦτα εἰκὸς οὐχ ἧττον ἐκείνων οὕτως ἔχειν.

ΞΕ. Οὐκοῦν περὶ μὲν τούτου καὶ τάχα ἐπισκεψόμεθα σαφέστερον, ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ᾖ.

Acerca de este pasaje véase MOVIA, *Apparenze...*, pp. 299-327.

49. Cf. pp. 206 ss.

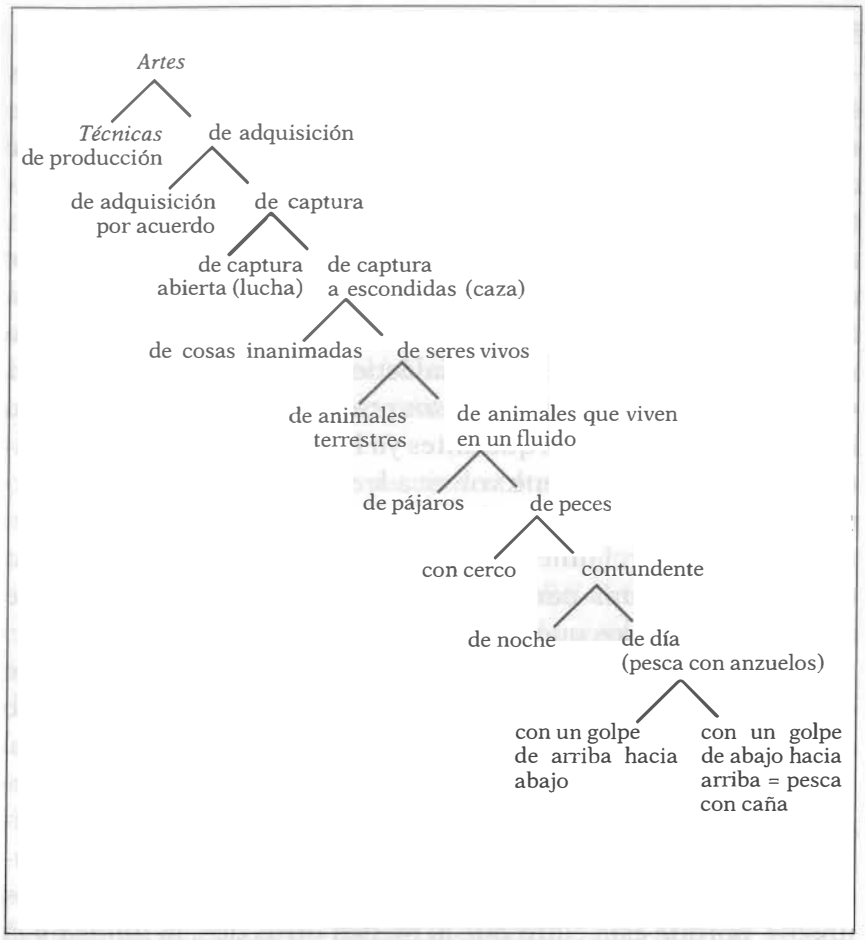
50. Lo demostraremos en el próximo capítulo.

5. *Dialéctica parcial y dialéctica global*

Para evitar al lector la impresión de que estas conclusiones sólo pueden obtenerse en función del nuevo paradigma, y que en cierto modo reducen y devalúan esos diálogos que, a partir de Hegel, se han considerado de gran importancia precisamente porque tratan de la dialéctica, y en los que han centrado su atención muchos estudiosos, nos parece oportuno reproducir un extenso pasaje de Levi que, a pesar de adoptar la perspectiva del viejo paradigma hermenéutico, comprendió perfectamente que el *Sofista* y los diálogos dialécticos *sólo son explicativos a medias*, y *dejan muchas cosas sin resolver*. En estas páginas se incluyen los dos pasajes que antes ya hemos comentado parcialmente, pero que conviene volver a leer, porque muestran cómo un estudioso que dedicó toda su vida a Platón empezaba a liberarse, si bien parcialmente, de los esquemas que el paradigma tradicional imponía para estos diálogos, aunque sin acabar de romper los vínculos que aún le unían al mismo.

«Para eliminar el error hay que servirse de la dialéctica, que debe justificar un juicio basándolo en las realidades ideales de que depende y derivándolo después progresivamente de éstas. En el *Sofista* no se habla del principio incondicionado de la *República*, ni *tampoco se pretende aplicar el procedimiento de división a los géneros supremos del ser que se estudian específicamente* (no puede decirse que los cinco mencionados sean los únicos, porque está claro que al menos otros dos, la *unidad* y la *multiplicidad*, tienen derecho a esa misma calificación). El diálogo en cuestión tiende a definir la actividad del sofista; y para demostrar cómo hay que proceder en estas investigaciones, empieza examinando, como género para dividir dicotómicamente en especies un objeto de la experiencia común, a un pescador de caña. Puesto que posee un arte, se empieza dividiendo el arte en general (*a*) en dos especies (*b* y *c*) que se excluyen mutuamente, e incluyéndolo en una de estas (*c*); después se sigue con el mismo procedimiento, hasta que se llega a determinar completamente esta actividad.

«De este modo se define la pesca con caña sumando las subdivisiones sucesivas del arte en general: es el arte de obtener por captura a escondidas seres vivos, seres que viven en un fluido, y precisamente no pájaros sino peces; es una captura contundente que se realiza de día, mediante un golpe que se da desde arriba hacia abajo (*Sofista*, 218 C - 221 E). Luego, sobre este mode-



lo dicotómico se intenta determinar el arte del sofista, del que se ofrecen seis definiciones (*Sofista*, 221 C - 231 C); una de ellas se retoma y desarrolla y finalmente se considera satisfactoria. La división dicotómica, en general, tiene que ser la base de la norma para eliminar progresivamente todo aquello que el objeto estudiado tiene en común con otros semejantes, hasta que sólo quede la naturaleza que le es propia (*Sofista*, 264 E).

«*Está claro que tanto el género como las especies y subespecies deben ser conocidos de antemano por medio del procedimiento inductivo-intuitivo del que ya hemos hablado muchas veces, puesto que la división no funciona en abstracto, sino que se sirve de un material empírico que constituye la condición de la intuición de toda Forma o Idea, y que lo mismo hay que hacer para la distinción de las especies dentro de un género, esto es, para la participación de aquéllas en éste; y además, se requiere un acto intuitivo para reconocer al comienzo que la especie última que hay que*

definir (que presenta dificultades por su naturaleza compleja) *pertenece a un determinado género, es decir, que participa de él*. Quien tenga presentes todas las relaciones de participación que las Ideas pueden establecer y las que excluyen no caerá nunca en el error, porque nunca pondrá en relación Ideas incompatibles. Precisamente cuando se trata de establecer relaciones entre términos separados por una larga serie de medios es cuando hay posibilidad de equivocarse. [...].

«Es innegable que el *Sofista*, si bien respecto al problema del error y de la interpretación del No-Ser como lo diferente aporta una contribución que podríamos considerar permanente al desarrollo del pensamiento platónico y determina mejor la participación recíproca de las Ideas, *presenta, además de alusiones más bien vagas, oscuridades y dificultades que no pueden pasarse por alto*. Se habla muy poco de los errores que afectan a los objetos del mundo empírico, y apenas se hace referencia a la naturaleza y función de la imaginación. El *Filebo* volverá a tratar de estos puntos con mayor precisión. *Además, como se ha observado, no se menciona un primer principio de las Ideas*; y puesto que se dice que son en cuanto participan del Ser, parece que se haya abandonado la tesis de la *República*, que afirma que el ser y la esencia derivan de la Idea del Bien. *No es admisible que Platón renunciase a ver en esta idea el primer principio, porque reaparece en el* Filebo *y en la teoría de las Ideas Números; pero no se ve de qué modo, cuando escribía el* Sofista, *podía ponerla en relación con la Idea del Ser*. Además, al situar en el mismo plano esta Idea y las otras cuatro estudiadas, *sin aludir a las relaciones que establece con las del Uno y de lo Múltiple, sin mostrar cómo deben pensarse sus relaciones con las Ideas inferiores, Platón suscitaba unas dificultades cuya solución no parece que pudiera ofrecernos*. [...]».[51]

Quien nos haya seguido hasta aquí habrá comprendido perfectamente cómo, desde la óptica del nuevo paradigma, todos los problemas que Levi planteaba *quedan perfectamente resueltos, precisamente poniendo como trasfondo las* «Doctrinas no escritas», y por consiguiente no vale la pena repetir lo que ya hemos puesto de relieve en las páginas anteriores de este capítulo.

51. LEVI, *Il problema dell'errore...*, pp. 100-103. El esquema que reproducimos lo pone LEVI en una nota (todas las cursivas son nuestras).

En cambio, sí queremos destacar aún un punto extraordinariamente importante, que es preciso entender correctamente.

La dialéctica dicotómica, sobre la que se basan en gran parte los razonamientos del *Sofista* y del *Político*, hay que situarla en un contexto bastante más amplio de lo que generalmente se cree, y sólo así podrá ser bien comprendida.

En concreto, conviene recordar lo siguiente.

(*a*) Se debe tener bien presente que el método *sinóptico-universalizador* actúa de contrapunto constante del *diairético-simplificador*, cosa que, por otra parte, el propio Platón repite varias veces, como ya hemos señalado.

(*b*) Además, hay que recordar que la división «diádica» va unida por partida doble a los primeros Principios, es decir, a su estructura bipolar, así como, al menos en parte, a la importante función del principio antitético del Uno, que es precisamente la Díada y, por consiguiente, a la función «diádica» que puede derivar también de ella.

(*c*) Es preciso tener en cuenta también que la partición *diádica* es un modelo dialéctico fundamental pero no exclusivo en sentido absoluto. Platón nos dice claramente en el *Político* que en algunos casos es imposible dividir en dos, y que en ese caso hay que dividir en la medida de lo posible en el número que más se aproxime al dos,[52] y esto amplía evidentemente el planteamiento dialéctico.

(*d*) Pero sobre todo hay que destacar que, partiendo de las investigaciones llevadas a cabo por Gaiser sobre este tema, la diáiresis tiene *relaciones analógicas* precisas con la división de las superficies y de las líneas y que, por consiguiente, es *igualmente representable de forma matemático-geométrica*.[53]

(*e*) Precisamente esto nos permite comprender que la compleja trama diairética (de la que el ejemplo reproducido antes en el pasaje de Levi sólo es una ilustración parcial, presentada además por Platón con ciertas dosis de ironía, puesto que se ha-

---

52. *Político*, 287 C.

53. Cf. GAISER, *Platons...*, pp. 126-131. Véanse especialmente las figuras con que el investigador ilustra su exégesis (pp. 127, 129, 130), que son realmente interesantes. En cualquier caso, recuérdese la relación *analógica* que existe entre estas representaciones matemático-geométricas y el planteamiento metafísico-dialéctico. Véase además MOVIA, *Apparenze...*, pp. 54-179, 189-220, 318-322, 461-471.

bla del sofista a cuya definición se pretende llegar) debe ser considerada *una articulación* de la compleja trama metafísico-numérica de la realidad. Y en ese caso, como ha destacado asimismo muy bien Gaiser, no sólo cuenta la numeración de las partes, sino también *la distinción de los vínculos que mantienen las partes entre sí y con su género supremo*: en efecto, esto es justamente lo que nos permite entender la posición de la parte en el conjunto en que está incluida.[54]

De este modo, *la estructura logos-número de cada Idea resulta ser el sostén de toda la dialéctica*. Y es evidente, por tanto, que una dialéctica de este tipo (que es el arte o la ciencia que define al filósofo y su función) sólo podía explicarse realmente *a través de la* «oralidad».

6. *Conclusiones sobre el «Filósofo»*

De modo que las conclusiones sobre el problema del compromiso de Platón en la discusión en torno al filósofo son, a nuestro parecer, muy claras.

Platón prometió la trilogía *Sofista*, *Político* y *Filósofo*, y cumplió su promesa: *Sofista* y *Político* son dos *logoi* escritos; en cambio, *Filósofo* es un *logos* confiado a la oralidad dialéctica.

O si se prefiere, *los dos primeros diálogos fueron escritos sobre papel; el tercero, en cambio, quiso escribirlo Platón* «en las almas».[55]

Y por si alguien duda todavía de nuestras palabras, añadiremos que Platón nos lo recuerda también a su modo mediante una serie de *alusiones*, como demuestra el siguiente esquema.

(1) Platón coloca el tratamiento del *Sofista* (y, por tanto, del *Político*, que viene inmediatamente después) tras una discusión ya iniciada sobre temas semejantes entre el Extranjero y Teodoro, antes de encontrarse con Sócrates, y precisamente sobre cuestiones análogas; de modo que *presupone ya una preparación oral preliminar.*[56]

Además, Sócrates le pregunta al Extranjero qué piensan los

54. Cf. GAISER, *Platons...*, pp. 125 s.
55. Cf. *Fedro*, 276 A 5 s.; 276 E 5-277 A 4, 278 A 2 - B 2.
56. Cf. *Sofista*, 217 B 4 ss.

filósofos de Elea sobre el problema sofista-político-filósofo, y el Extranjero afirma que son tres figuras bien distintas. Sin embargo, precisa que «no es tarea fácil ni pequeña» [57] definir claramente cada una de ellas. Y Teodoro destaca que el Extranjero ya antes les había hecho a ellos observaciones análogas, aunque decía que «*había escuchado suficientemente*» lo que afirmaban los filósofos de Elea, y que además «*no lo había olvidado*».[58]

Como es evidente, la apelación a la *oralidad*, al *escuchar*, y al *no olvidar* resulta muy significativa.

(2) La definición del *filósofo*, como ya hemos destacado, se refiere al *que posee y aplica la ciencia dialéctica*, que es «la ciencia más grande».[59] Y precisamente esta definición resulta realmente conclusiva: «¿Acaso sin darnos cuenta hemos caído en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el peligro de *haber encontrado primero al filósofo*?».[60]

(3) Sigue la definición de la dialéctica, precisamente en su doble método *sinóptico-universalizador* y *diairético-simplificador*, poniendo de relieve los nexos que vinculan los géneros (positivos y negativos, esto es, por comunión y por separación) y fundamentan, por tanto, las relaciones estructurales que caracterizan la esfera del ser en su integridad.[61] Se trata de una definición que contiene una carga alusiva extraordinaria, como hemos demostrado anteriormente.

(4) Encontrar al filósofo «en este lugar»[62] resulta difícil, aunque en un sentido diferente a la dificultad que presenta la identificación del sofista.

Es difícil distinguir a este último porque *se relaciona con las apariencias*, que son *no-ser*; por lo tanto, es difícil verlo debido a la *oscuridad*, que es propia del no-ser. En cambio, el filósofo *se relaciona con la Idea del ser*; y esta es difícil de percibir, *no porque es oscuridad, sino porque es luz*, de modo que es difícil percibir al filósofo «por la luminosidad de la región» en que se mueve. Y los ojos de la mayor parte de los hombres, nos

57. *Sofista*, 217 B 1-3.
58. *Sofista*, 217 B 7 s. Cf. Movia, *Apparenze...*, pp. 38-49.
59. *Sofista*, 253 C 4 s.
60. *Sofista*, 253 C 7-9. Cf. Movia, *Apparenze...*, p. 307.
61. *Sofista*, 253 D 5 ss.
62. *Sofista*, 253 E 8.

dice Platón, «son incapaces de esforzarse para mirar lo divino».[63]

Se trata de un concepto espléndido, que Aristóteles recoge y aplica a la Verdad, precisamente para explicar la razón más significativa de su dificultad. Los ojos de los hombres, nos dice el Estagirita, son como los de los murciélagos, que precisamente no ven cuando hay luz y a causa de la luz.[64] No obstante, Platón no extiende la imagen a todos los hombres, sino *a la mayoría*: son pocos los hombres que saben mirar la luz y resistirla; la mayoría no son capaces ni de mirar, ni de resistirla.

Esto es precisamente lo que hay que hacer para entender y explicar qué es el filósofo. Y esto, según el pensamiento de Platón, y precisamente a consecuencia de cuanto se ha dicho, *no puede hacerse por escrito y para la mayoría*, por el motivo que acabamos de explicar, sino *mediante el diálogo oral y para unos pocos que sean capaces*, como nos ha enseñado el *Fedro*.

(5) Respecto al filósofo, concluye Platón, «ya *nos ocuparemos de él con mayor claridad, si aún lo deseamos*».[65] Y precisamente la vía de acceso a lo no escrito pasa por *querer aceptar las condiciones, esto es, por desear hacer frente a las dificultades del aprendizaje que implica el conocimiento de los primeros Principios*. Sólo así *podremos ocuparnos con la mayor claridad*.

(6) Y por si todo esto no fuera suficiente, retomando ese discurso al comienzo del *Político*, al matemático Teodoro, que afirma que habrá que *triplicar* el agradecimiento al Extranjero por haber presentado además de al *sofista* también al *político* y al *filósofo*, Platón le reprocha, por boca de Sócrates, haber cometido un error de cálculo cuando afirma que hay que expresar al Extranjero una gratitud *tres veces mayor* si habla del *sofista*

63. *Sofista*, 254 A 1 ss. Cf. MOVIA, *Apparenze...*, p. 317.

64. ARISTÓTELES, *Metafísica*, α 1, 993 b 6 ss.: «[...] Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos, la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas». Traducción castellana de Tomás Calvo Rodríguez: ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994. Esta imagen también la reproduce TEOFRASTO, *Metafísica*, 9 b 11-13.

65. *Sofista*, 254 B 3-5.

del *político* y del *filósofo*. Este razonamiento de Teodoro implica, de hecho, otorgar *igual valor* a las *tres figuras*, cuando en realidad las tres figuras no son de igual valor, sino que están a una distancia mayor que «la proporción geométrica».[66]

Así pues, entre sofista, político y filósofo *no hay proporción geométrica* (ἀναλογία), *sino que media entre ellos una distancia mucho mayor*.

Es evidente, por tanto, que *para los dos primeros* será suficiente el logos de la escritura en proporción geométrica, mientras que *para el tercero, el logos no podrá estar en simple proporción geométrica respecto de aquellos*, y por tanto se impone la dimensión de lo no-escrito, también desde esta perspectiva, como necesaria para corresponder al «valor» de su objeto.

La trilogía *Sofista*, *Político* y *Filósofo* implica pues dos *logoi* escritos en justa proporción, *y un tercer logos que no puede estar en simple proporción geométrica con aquellos, debido al distinto valor de su objeto, y que sólo puede explicarse por tanto en la perspectiva y en la dimensión de la oralidad dialéctica*. De modo que este *logos* no debe escribirse en un rollo de papel, sino que ha de ser escrito directamente en las almas de los hombres, porque solamente en esa dimensión de «escribir en las almas» mediante la «oralidad» el *logos puede estar en justa proporción con su objeto*.

Y esta es realmente la nota emblemática que caracteriza a Platón en su globalidad.

66. *Político*, 257 A 6-8.

Capítulo decimocuarto

Algunas explicitaciones protológicas del *Filebo* en torno a la estructura general de la realidad

I. La importancia del *Filebo*, que ya los antiguos consideraban relacionado con las «Doctrinas no escritas»

El *Filebo* [1] es un diálogo que no plantea dificultades especiales al nuevo paradigma hermenéutico por dos razones de fondo: en primer lugar, porque ya Porfirio, como nos dice Simplicio, había establecido una estrecha conexión entre este diálogo y las lecciones de Platón *Acerca del Bien*, y había utilizado las «Doctrinas no escritas» precisamente en su comentario al *Filebo*; en segundo lugar, porque algunos intentos de articulación y de reestructuración del paradigma tradicional, precisamente los que le llevaron al desenfoque del que hablamos anteriormente, se inspiraron justamente en el *Filebo*.

Veamos los importantes testimonios de Porfirio y de Simplicio:

> Porfirio, al anunciar expresamente que explicaba las cosas dichas <por Platón en sus lecciones *Acerca del Bien*>, escribió estas cosas en su comentario al *Filebo*. «Platón sostiene que *lo más y lo menos*, lo fuerte y lo débil pertenecen a la naturaleza de lo indefinido. En efecto, donde éstos están presentes *y aumentan su intensidad o la reducen*, no está ni termina lo que participa de ellos, sino que procede hacia lo indeterminado de la *ilimitación*. Y lo mismo sucede también con *lo mayor y lo menor* o con los correspondientes de éstos, denominados por Platón *lo grande y lo pequeño*.

1. Véase la literatura crítica publicada en el siglo XX en: Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, pp. 84*; Totok, *Handbuch*..., pp. 204; Cherniss, *Lustrum*, 1959, pp. 141-145; Brisson, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones.

Supóngase, en efecto, una *magnitud delimitada* como, por ejemplo, un codo. Si, *una vez dividido en dos partes*, dejamos uno de los dos semicodos sin dividir, y si cortando en cambio el otro lo añadiéramos poco a poco al semicodo no dividido, tendríamos dos partes del codo, *una que tiende hacia lo menor y la otra que tiende hacia lo mayor*, sin límite. En efecto, si siguiéramos cortando, nunca podríamos llegar a un indivisible, porque el codo es un continuo. Ese cortar incesantemente revela cierta naturaleza de lo *ilimitado* que está incluida en el codo, e incluso más de una naturaleza, una que va *hacia lo grande* y la otra que va *hacia lo pequeño*. En estas cosas se puede ver *la dualidad indeterminada* que está constituida por la unidad que va hacia lo grande y por la que va hacia lo pequeño.

Y estas cosas ocurren tanto con los cuerpos continuos como con los números: en efecto, la dualidad es el primer número par, y en la naturaleza del par están incluidos *el doble* y *el medio*, pero el doble está incluido *por exceso* y el medio, en cambio, *por defecto*. De modo que en el par están incluidos exceso y defecto. Ahora bien, el primer par en el ámbito de los números es la dualidad, pero *siendo por sí misma indeterminada, es determinada mediante la participación del uno. En efecto, la dualidad se define en la medida en que es una cierta forma. Entonces, también son elementos de los números el uno y la dualidad, el primero porque es limitador y productor de formas, la segunda, en cambio, porque es indeterminada por exceso y por defecto*».

Estas cosas las dijo Porfirio casi con las mismas palabras, anunciando expresamente que explicaba las cosas dichas de modo enigmático <por Platón> en el discurso *Acerca del Bien*, y probablemente porque esas cosas estaban en armonía con las escritas en el *Filebo*.[2]

2. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, pp. 453, 30 - 454, 19 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 23 B = KRÄMER, *Platone...*, III, 11): Πορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελλόμενος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραφεν ἐν τῷ Φιλήβῳ·

« αὐτὸς **τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον**, καὶ **τὸ σφόδρα καὶ τὸ ἠρέμα** τῆς ἀπείρου φύσεως εἶναι τίθεται. ὅπου γὰρ ἂν ταῦτα ἐνῇ κατὰ **τὴν ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν** προϊόντα, οὐχ ἵσταται οὐδὲ περαίνει τὸ μετέχον αὐτῶν, ἀλλὰ πρόεισιν εἰς τὸ τῆς ἀπειρίας **ἀόριστον**. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ **τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον** καὶ τὰ ἀντ' αὐτῶν λεγόμενα ὑπὸ Πλάτωνος **τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν**.

ὑποκείσθω γάρ τι **μέγεθος πεπερασμένον** οἷον πῆχυς, οὗ **δίχα διαιρεθέντος** εἰ τὸ μὲν ἕτερον ἡμίπηχυ ἄτμητον ἐάσαιμεν, τὸ δὲ ἕτερον ἡμίπηχυ τέμνοντες κατὰ βραχὺ προστιθοῖμεν τῷ ἀτμήτῳ, δύο ἂν γένοιτο τῷ πήχει μέρη, **τὸ μὲν ἐπὶ τὸ ἔλαττον** προϊόν, **τὸ δὲ ἐπὶ τὸ μεῖζον** ἀτελευτήτως. οὐ γὰρ ἂν εἰς ἀδιαίρετόν γε ἔλθοιμέν ποτε μέρος τέμνοντες· συνεχὲς γάρ ἐστιν ὁ πῆχυς. τὸ δὲ συνεχὲς διαιρεῖται εἰς ἀεὶ διαιρετά. ἡ δὴ τοιαύτη ἀδιάλειπτος τομὴ δηλοῖ τινα φύσιν **ἀπείρου** κατακεκλεισμένην ἐν τῷ πήχει, μᾶλλον δὲ πλείους, **τὴν μὲν ἐπὶ τὸ μέγα** προϊοῦσαν **τὴν δὲ ἐπὶ τὸ μικρόν**. ἐν

En cambio, para ilustrar las modernas articulaciones del paradigma schleiermacheriano haría falta un opúsculo. Para la consecución del objetivo que nos proponemos en este libro, bastará recordar las importantes contribuciones de Stenzel, que en muchos aspectos resultan decisivas, destinadas a demostrar que la estructura numérica del mundo de las Ideas y, por tanto, la teoría de las Ideas-Números, está presente, y no poco, también en los escritos platónicos.[3]

De ahí la extraordinaria importancia de nuestro diálogo a todos los efectos.

Nosotros destacaremos aquí los tres ejes sobre los que se sostiene lo escrito, que son realmente representativos. (1) El primero se refiere precisamente a *la estructura bipolar general de lo real*, explicada sobre todo a partir de las Metaideas de *límite* y de *ausencia de límite* (estrechamente vinculadas, por otra parte, con la problemática de lo *Uno* y de lo *Múltiple*). (2) El segundo consiste en *una amplificación de este discurso a nivel cosmológico y antropológico*, además de ontológico; y en relación con esto introduce Platón la teoría del Demiurgo. (3) El tercero se refiere a una recuperación de la temática de la *definición del Bien* y a una determinación de la *escala de los valores*, en cuyo vértice se halla la «Medida».

En este capítulo trataremos del primer y tercer eje, mientras que sólo aludiremos brevemente al segundo, remitiéndonos a un próximo capítulo en el que profundizaremos precisamente en la problemática del Demiurgo.

τούτοις δὲ καὶ ἡ **ἀόριστος δυὰς** ὁρᾶται ἔκ τε τῆς ἐπὶ τὸ μέγα καὶ τῆς ἐπὶ τὸ μικρὸν μονάδος συγκειμένη.

καὶ ὑπάρχει ταῦτα τοῖς τε συνεχέσι σώμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς· ἀριθμὸς μὲν γὰρ πρῶτος ἡ δυὰς ἄρτιος, ἐν δὲ τῇ φύσει τοῦ ἀρτίου τό τε **διπλάσιον** ἐμπεριέχεται καὶ τὸ **ἥμισυ**, ἀλλὰ τὸ μὲν διπλάσιον ἐν **ὑπεροχῇ**, τὸ δὲ ἥμισυ ἐν **ἐλλείψει**. ὑπεροχὴ οὖν καὶ ἔλλειψις ἐν τῷ ἀρτίῳ. πρῶτος δὲ ἄρτιος ἐν ἀριθμοῖς ἡ δυάς, ἀλλὰ **καθ' αὑτὴν μὲν ἀόριστος, ὡρίσθη δὲ τῇ τοῦ ἑνὸς μετοχῇ. ὥρισται γὰρ ἡ δυὰς καθ' ὅσον ἔν τι εἶδός ἐστι. στοιχεῖα οὖν καὶ ἀριθμῶν τὸ ἓν καὶ ἡ δυάς, τὸ μὲν περαῖνον καὶ εἰδοποιοῦν, ἡ δὲ ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει** ».

ταῦτα ὁ Πορφύριος εἶπεν αὐτῇ σχεδὸν τῇ λέξει, διαρθροῦν ἐπαγγειλάμενος τὰ ἐν τῇ *ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ* συνουσίᾳ αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα, καὶ ἴσως ὅτι σύμφωα ἐκεῖνα ἦν τοῖς ἐν Φιλήβῳ γεγραμμένοις.

3. STENZEL ya había presentado importantes aportaciones en el volumen *Studien*..., cuya primera edición se remonta a 1917.

II. La estructura metafísico-numérica de la realidad

Tras haber reafirmado la importancia de la cuestión de las relaciones de lo Uno y lo Múltiple, su valor correcto y su condición precisa, y tras haber destacado después que la *conexión de lo Uno y lo Múltiple que resulta del razonamiento es recurrente por todas partes y siempre* para cada una de las afirmaciones que se formulen, Platón precisa que, para poder solucionar las dificultades que esto comporta, es necesario seguir por el mismo camino que ha hecho posibles todos los descubrimientos en el ámbito de las artes.

Este conocimiento de las relaciones de lo Uno y lo Múltiple, dice Platón, coincide básicamente con una «revelación divina»,[4] transmitida a nosotros por los antiguos, según la cual *lo que* «en cada caso» *se dice que es, resulta de lo* «Uno» *y de lo* «Múltiple» *y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite.*[5]

Veamos pues con más precisión en qué consiste esta revelación y este «don de los Dioses a los hombres»: *el ser en cuanto tal contiene en sí el límite y la ausencia de límite (el* «peras» *y el* «apeiron»*), que resultan ser, por tanto, componentes igualmente necesarios*. Esta afirmación *es válida para todos los seres, empezando por las Ideas mismas*, como se desprende claramente del contexto y como admiten unánimemente hoy en día los investigadores más destacados.

Sin embargo, Platón no desarrolla las implicaciones teóricas del discurso, que le llevarían directamente a tratar de los Principios supremos, cosa reservada a la oralidad, y pasa rápidamente a las consecuencias dialécticas, que le interesan para fundamentar teóricamente la metodología seguida en el diálogo, aunque con importantes incursiones en la estructura metafísico-numérica de la realidad. En realidad, precisa que, estando así las cosas, hay que entender la dialéctica en los siguientes términos.

Independientemente de cuáles sean los temas de discusión, es necesario hallar la *unidad de la Idea*; por tanto, es necesario examinar atentamente esta Idea para ver si contiene, a su vez, *dos* o *más* Ideas, y para ver luego si cada una de estas Ideas se

4. *Filebo*, 16 C ss. Traducción castellana de Mª Ángeles Durán: Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992 (véase el pasaje que reproducimos en la nota 7).

5. *Filebo*, 16 C-D (véase el pasaje que reproducimos en la nota 7).

subdivide en otras Ideas, hasta llegar a las Ideas que ya no se pueden dividir. Mientras permanecemos en el ámbito de las Ideas, *el número de Ideas contenido en una Idea general siempre es determinado*. Pero cuando se llega a las Ideas que ya no son divisibles, ya no se puede avanzar en la división dialéctica, *y entonces se pasa a la multiplicidad ilimitada de los individuos*.

La división de las Ideas siempre da lugar, por tanto, a una *cantidad limitada* de ideas incluidas en ella. Y precisamente la misión específica de la dialéctica consiste en establecer *cuáles y cuántas son estas Ideas*.

Y en esto reside la novedad más notable del *Filebo*, perfectamente reconocida a partir de Stenzel, esto es, *la relación entre la estructura diairética de las Ideas y el número. Emerge, como habíamos destacado ya, la doctrina de las Ideas-Números, en el sentido que anteriormente habíamos precisado. Es posible establecer la estructura de cada Idea general hallando mediante divisiones las Ideas particulares en que se divide, y traducir, por tanto, esta estructura diairética a un número (esto significa, de hecho, establecer cuáles y cuántas son las Ideas contenidas en una Idea-Género)*.

Finalmente, después de este proceso, será posible pasar a la *multiplicidad indeterminada de los individuos*. Esto significa que no es posible pasar *de forma inmediata* de una Idea general (unidad) a la multiplicidad de los individuos empíricos, que son multiplicidad indeterminada, *si no es mediante la división ontológica y lógica de la Idea en las distintas Ideas de que está constituida, y la determinación de su número (esto es, cuáles y cuántas son)*. Sólo cuando se haya llegado a las Ideas indivisibles será posible el paso a los correspondientes innumerables individuos empíricos.

El pensamiento posterior, no expresado pero claramente implícito, es el siguiente, como ha aclarado justamente Stenzel: «La Idea última es concebida por el *logos*, el objeto sensible es objeto de *doxa*, la cual sólo puede llegar a ser verdadera si se refiere a este *eidos*. Por tanto, en la medida en que el individuo sensible no es concebido en la Idea, es un *apeiron*, y por consiguiente no está en el ser en el sentido explicado más arriba [...]».[6] Así pues, por debajo de la Idea ínfima que ya no puede ser dividida está el *apeiron sensible*. Por esto la Idea, a su vez, ejerce una función determinante de *unidad* respecto a los sensibles, como veremos con mayor extensión más adelante.

6. STENZEL, *Studien...*, p. 105.

Antes de proseguir, veamos un pasaje muy importante, en el que Platón presenta, de forma concisa pero definitiva, los conceptos que acabamos de explicar.

Sócrates: –Sea. ¿Por dónde empieza uno entonces una batalla, que es importante y compleja, sobre este tema? ¿No será por aquí?

Protarco: –¿Por dónde?

Sócrates: –Decimos en algún modo que *la identidad de lo uno y lo múltiple que resulta de los razonamientos es recurrente por todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. Y esto ni hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí, es entre nosotros algo inmortal y no envejece*; mas, de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y, gozoso, sacude todo el discurso, unas veces globalizándolo y concentrándolo en un punto, y otras veces, al contrario, desarrollándolo y separando las partes, lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquél con el que vaya topando, tanto si es más joven como si es mayor o resulta ser de su edad, sin exceptuar ni a padre ni a madre ni a ninguno de los que tienen capacidad de oír, ni casi a los animales, y no sólo a los hombres, puesto que no excusaría siquiera a un bárbaro, con tal de disponer de un intérprete.

Protarco: –¿Acaso no ves, Sócrates, cuántos somos, que somos todos jóvenes y no temes que con Filebo nos echemos contra ti si nos insultas? Y, sin embargo –entendemos, en efecto, lo que quieres decir–, si hay algún modo y procedimiento para alejarnos dócilmente fuera de la discusión tal alboroto, y encontrar un camino mejor que éste hacia el razonamiento, empréndelo tú con decisión, que nosotros te acompañaremos en la medida de nuestras fuerzas; pues no es baladí el presente tema, Sócrates.

Sócrates: –Desde luego que no, hijos, como suele deciros Filebo. No hay ciertamente mejor camino, ni podría haberlo, que aquél del que yo estoy enamorado desde siempre, pero, muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado solo y sin salida.

Protarco: –¿Qué camino es ése? Que se diga.

Sócrates: –Señalarlo no es nada difícil, pero seguirlo es dificilísimo; pues todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él. Atiende al camino que digo.

Protarco: –Dilo pues.

Sócrates: –Don de los Dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los Dioses, transmitieron esta tradición según la cual *lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene por naturaleza límite y ausencia de límite. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola Idea que abarque el conjunto –hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número. Y no aplicar la Idea de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos*. Como he dicho, los Dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente.[7]

7. *Filebo*, 15 D 1 - 17 A 5:

ΣΩ. Εἶεν· πόθεν οὖν τις ταύτης ἄρξηται πολλῆς οὔσης καὶ παντοίας περὶ τὰ ἀμφισβητούμενα μάχης; ἆρ' ἐνθένδε;

ΠΡΩ. Πόθεν;

ΣΩ. Φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν· ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἑκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὥς τινα σοφίας ηὑρηκὼς θησαυρόν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων, δεύτερον δ' ἀεὶ τὸν ἐχόμενον, ἄντε νεώτερος ἄντε πρεσβύτερος ἄντε ἡλιξ ὢν τυγχάνῃ, φειδόμενος οὔτε πατρὸς οὔτε μητρὸς οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενὸς ἂν φείσαιτο, εἴπερ μόνον ἑρμηνέα ποθὲν ἔχοι.

ΠΡΩ. Ἆρ', ὦ Σώκρατες, οὐχ ὁρᾷς ἡμῶν τὸ πλῆθος, ὅτι νέοι πάντες ἐσμέν, καὶ οὐ φοβῇ μή σοι μετὰ Φιλήβου συνεπιθώμεθα, ἐὰν ἡμᾶς λοιδορῇς; ὅμως δὲ μανθάνομεν γὰρ ὃ λέγεις, εἴ τις τρόπος ἔστι καὶ μηχανὴ τὴν μὲν τοιαύτην ταραχὴν ἡμῖν ἔξω τοῦ λόγου εὐμενῶς πως ἀπελθεῖν, ὁδὸν δέ τινα καλλίω ταύτης ἐπὶ τὸν λόγον ἀνευρεῖν, σύ τε προθυμοῦ τοῦτο καὶ ἡμεῖς

Para ejemplificar este difícil concepto de que lo Uno debe ser pensado en relación con lo ilimitado, no inmediatamente sino *a través de la mediación del número*, en el sentido antes explicado, Platón aporta dos hermosos ejemplos, sacados de las artes, puesto que nos ha dicho que están basadas en el método dialéctico.

La «voz» es una como Idea, sin embargo también es multiplicidad ilimitada en todos y cada uno de nosotros. Ahora bien, la mediación entre la unidad de la Idea y la ilimitada multiplicidad de la voz se produce a través de la distinción de la *calidad* y *cantidad* de los sonidos, que son el agudo, el grave y el intermedio; y también a través de la posterior distinción de la calidad y del número de los intervalos de la voz y del tono agudo y del grave, además de las combinaciones que nacen de ellos, esto es, los acordes y las armonías. Se obtiene así *una trama lógico-ontológica traducible en número, que permite pasar después a cada uno de los sonidos sensibles*.

συνακολουθήσομεν εἰς δύναμιν· οὐ γὰρ σμικρὸς ὁ παρὼν λόγος, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ γὰρ οὖν, ὦ παῖδες, ὥς φησιν ὑμᾶς προσαγορεύων Φίληβος. οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν.

ΠΡΩ. Τίς αὕτη; λεγέσθω μόνον.

ΣΩ. Ἦν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον· πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνηυρέθη πώποτε διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε. σκόπει δὲ ἣν λέγω.

ΠΡΩ. Λέγε μόνον.

ΣΩ. Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, **ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν — εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν — ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.** οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους· οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει — οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

Más claro resulta aún el ejemplo de la gramática. Los sonidos de la voz se distinguen en vocales y consonantes, y éstas a su vez en sonoras y en mudas. Posteriormente, se distinguen cada una de las vocales, y después cada una de las consonantes mudas y sonoras. De este modo se obtiene la *numeración* de todas las letras del alfabeto. Llegados a este punto, ya no es posible seguir dividiendo, *y de la Idea ya no divisible de la letra* «a» *y* «b» *(y así sucesivamente) habrá que pasar a cada uno de los sonidos sensibles, es decir, a cada una de las letras* «a» *y* «b» *(y así sucesivamente) pronunciadas por todos y cada uno de los individuos, que son ilimitados en número.*[8]

La *estructura numérica* de lo real, en sentido claramente metafísico, es pues evidente, y no se podría entender en su conjunto si no se conectara con las «Doctrinas no escritas» y, especialmente, con la teoría de las Ideas-Números, de la que ya hemos hablado extensamente.

Y precisamente entre los dos ejemplos que acabamos de ilustrar, para que se entienda mejor, Platón escribe un pasaje realmente ejemplar:

> Sócrates: –[...] *Pues lo mismo que, según decimos, si alguien capta alguna vez una unidad, no debe ése mirar inmediatamente a la naturaleza de lo ilimitado, sino hacia un número, así también al contrario cuando uno se ve obligado a captar primero lo ilimitado, no debe pasar inmediatamente a la unidad, sino también a un número que permita concebir cada multiplicidad y acabar al final de todo en la unidad.*[9]

III. Ampliación del discurso metafísico a varios niveles

Tras una primera aplicación de estos conceptos al tema del diálogo, Platón retoma estas argumentaciones metafísicas y saca

8. *Filebo*, 17 C - 18 D.

9. *Filebo*, 18 A 7 - B 3: **ΣΩ [...] ὥσπερ γὰρ ἓν ὁτιοῦν εἴ τίς ποτε λάβοι, τοῦτον, ὥς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν δεῖ βλέπειν εὐθὺς ἀλλ' ἐπί τινα ἀριθμόν, οὕτω καὶ τὸ ἐναντίον ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς, ἀλλ' [ἐπ'] ἀριθμὸν αὖ τινα πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν, τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν.**

de ellas algunas conclusiones de la mayor importancia. En efecto, los conceptos de (1) «ausencia de límite» y de (2) «límite» se vuelven a utilizar con un valor ontológico-cosmológico. Se afirma que lo que existe en el universo implica precisamente estos dos factores de manera sistemática. Pero se precisa que, para comprender la estructura ontológica de la realidad física, a estos dos géneros hay que añadirles (3) *la* «mezcla» *de límite y ausencia de límite, como tercer género,* y (4) finalmente –y de suma importancia– la «*causa de la mezcla*».

(1) Lo ilimitado, en las cosas sensibles, es todo lo que resulta de múltiples puntos de vista fluctuando según el más y el menos, y en este sentido resulta *indeterminado*.

(2) El «límite», en cambio, consiste en todo lo que implica número y *relación numérica, determinación y medida*.

(3) La «mezcla» es el producto del límite que actúa sobre lo que carece de límite, generando *perfección, proporción, orden* y *regularidad*.

(4) Pero, en el caso del mundo sensible, que deviene, *hace falta una causa eficiente, es decir, una causa productora de la mezcla*. Esta causa se identifica explícitamente con la inteligencia. Las mezclas particulares relativas a las artes y a las actividades humanas implican la inteligencia humana; pero las mezclas del cosmos en general y de las cosas del cosmos en particular, que no dependen de la inteligencia del hombre, *implican una Inteligencia cósmica, esto es, el Demiurgo*.

En la primera discusión no aparece el Demiurgo, mientras que sí lo hace en la segunda. Y hay una razón concreta para esto. En la primera discusión el Demiurgo no se menciona expresamente porque se trata de la realidad de las Ideas eternas que, en cuanto tales, no se generan ni devienen. *En cambio, las realidades físicas se generan y devienen: y el Demiurgo es precisamente la causa necesaria para explicar la realidad que deviene*. Así pues, el cosmos y las cosas del cosmos (es decir, todas las realidades sensibles) no se pueden explicar sin el Demiurgo, esto es, sin la Inteligencia.[10]

Como ya hemos anunciado antes, de este tema trataremos con mayor extensión en los próximos capítulos.

10. *Filebo*, 23 C - 31 A.

IV. El bien en sus tres dimensiones trascendentales y su esencia de uno y de medida

En esta perspectiva general de carácter metafísico y onto-cosmológico, en que la mezcla de límite y de ausencia de límite resulta ser *la característica determinante*, se sitúa la conclusión general *acerca del bien humano*, con que finaliza el diálogo. Según Platón, el bien humano deberá tener *una estructura análoga a la de la realidad en general*, es decir, deberá ser una «mezcla» de conocimiento y de placer. Dicha mezcla que constituye el bien humano deberá pues fundamentarse *en la medida y en la proporción entre demasiado y demasiado poco*, esto es, en la *limitación* de lo *que carece de límites* (que es una especie de *unidad-en-la-multiplicidad*).

Y en este pasaje del diálogo Platón describe el Bien como una idea que se disuelve en tres, y explica que, a nivel antropológico (esto es, en la vida del hombre), se reproduce aquel conjunto que a nivel ontológico implica estructuralmente *ser, verdad* y *belleza (orden, armonía)*. Hallamos así de nuevo una clara alusión a aquellos aspectos trascendentales en los que, como hemos explicado antes,[11] el uno se explica con una función polivalente.

Sócrates: –Pues bien, también esto otro es necesario, pues de otro modo no podría nacer nada.

Protarco: –¿El qué?

Sócrates: –*Aquello a lo que no mezclemos la verdad no puede nunca en verdad nacer ni haber nacido*.

Protarco: –¿Cómo iba a poder?

Sócrates: –De ningún modo. Pero si aún falta algo en esa mezcla, decidlo tú y Filebo. Pues a mí me parece que el actual argumento ha concluido en una especie de orden incorpóreo que ha de gobernar como es debido a un cuerpo animado.

Protarco: –Di pues que también yo lo acepto así.

Sócrates: –Entonces si decimos que ahora estamos ya *en el vestíbulo de la mansión del Bien*, ¿no hablaríamos, en algún modo, correctamente?

Protarco: –A mí, al menos, me lo parece.

Sócrates: –En esa mezcla, por tanto, ¿qué elemento puede parecernos *el de mayor mérito* y, a la vez, causa de que ese estado sea grato a todos? Después de considerar esto hemos de examinar a

11. Véanse pp. 248 ss.; cf. Krämer, *Platone...*, pp. 206 s.

continuación si en el conjunto tiene más afinidad natural y parentesco con el placer o con el intelecto.

Protarco: –Bien; pues esto nos es de suma utilidad con vistas al juicio.

Sócrates: –Pues bien, no es difícil *ver en el conjunto de una mezcla la causa por la cual es digna de todo aprecio o no vale nada*.

Protarco: –¿Cómo dices?

Sócrates: –De hecho nadie lo ignora.

Protarco: –¿El qué?

Sócrates: –Que cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no consiga *la medida y la proporción natural*, necesariamente destruye sus ingredientes y ante todo a sí misma; pues ésa no llega a ser mezcla, sino un auténtico revoltijo, una verdadera desgracia para aquellos seres que la posean.

Protarco: –Pura verdad.

Sócrates: –*Resulta, pues, que la potencia del Bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo Bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección*.

Protarco: –Totalmente.

Sócrates: –De hecho decíamos que *la verdad* se une a ellas en la mezcla.

Protarco: –Y tanto.

Sócrates: –*Entonces, si no podemos capturar el Bien bajo una sola Idea, tomémoslo en tres, Belleza, Proporción y Verdad, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola unidad el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que por ella, porque es buena, la mezcla resulta ser tal*.

Protarco: –Perfectamente.[12]

---

12. *Filebo*, 64 A 7 - 65 A 6:

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε ἀναγκαῖον, καὶ οὐκ ἄλλως ἄν ποτε γένοιτο οὐδ' ἂν ἕν.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Ὧι μὴ μείξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη.

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν;

ΣΩ. Οὐδαμῶς. ἀλλ' εἴ τινος ἔτι προσδεῖ τῇ συγκράσει ταύτῃ, λέγετε σὺ καὶ Φίληβος. ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται.

ΠΡΩ. Καὶ ἐμοὶ τοίνυν, ὦ Σώκρατες, οὕτω λέγε δεδόχθαι.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις [καὶ] **τῆς οἰκήσεως ἐφεστάναι** [τῆς τοῦ τοιούτου] λέγοντες ἴσως ὀρθῶς ἄν τινα τρόπον φαῖμεν;

ΠΡΩ. Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ.

Es inútil que sigamos insistiendo aquí en las tres dimensiones trascendentales, puesto que ya hemos hablado mucho de este tema y el texto reproducido es muy claro. En cambio, hay un trasfondo que, leído a contraluz, ese pasaje revela muy bien, incluso con sorprendentes alusiones a las tesis de fondo de las «Doctrinas no escritas». Sobre esto sí es oportuno hacer algunas consideraciones.

En primer lugar, obsérvese el mensaje abiertamente irónico que Platón nos ofrece con un estilo realmente extraordinario y sumamente atractivo.

¿Qué sentido puede tener decir que la potencia del Bien se nos ha «refugiado» en la naturaleza de lo Bello?

Platón, con un juego muy atrevido, intenta comunicarnos lo que más le interesa, fingiendo decir lo contrario. En efecto, el Bien y lo Bello son la misma realidad, como ya hemos señalado y como demostraremos puntualmente más adelante.[13] En realidad, cuando nos dice que lo Bello es *Medida* y proporción, nos

ΣΩ. Τί δῆτα ἐν τῇ συμμείξει **τιμιώτατον** ἅμα καὶ μάλιστ' αἴτιον εἶναι δόξειεν ἂν ἡμῖν τοῦ πᾶσιν γεγονέναι προσφιλῆ τὴν τοιαύτην διάθεσιν; τοῦτο γὰρ ἰδόντες μετὰ τοῦτ' ἐπισκεψόμεθα εἴθ' ἡδονῇ εἴτε τῷ νῷ προσφυέστερον καὶ οἰκειότερον ἐν τῷ παντὶ συνέστηκεν.

ΠΡΩ. Ὀρθῶς· τοῦτο γὰρ εἰς τὴν κρίσιν ἡμῖν ἐστι συμφορώτατον.

ΣΩ. **Καὶ μὴν καὶ συμπάσης γε μείξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἡ παντὸς ἀξία γίγνεται ἠτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός.**

ΠΡΩ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Οὐδείς που τοῦτο ἀνθρώπων ἀγνοεῖ.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Ὅτι **μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως** μὴ τυχοῦσα ἠτισοῦν καὶ ὁπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὐτήν· οὐδὲ γὰρ κρᾶσις ἀλλά τις ἄκρατος συμπεφορημένη ἀληθῶς ἡ τοιαύτη γίγνεται ἑκάστοτε ὄντως τοῖς κεκτημένοις συμφορά.

ΠΡΩ. Ἀληθέστατα.

ΣΩ. **Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι.**

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Καὶ μὴν ἀλήθειάν γε ἔφαμεν αὐτοῖς ἐν τῇ κράσει μεμεῖχθαι.

ΠΡΩ. Πάνυ γε.

ΣΩ. **Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.**

ΠΡΩ. Ὀρθότατα μὲν οὖν.

13. Véase más adelante, pp. 488 ss.

está indicando, como bien sabemos y tendremos ocasión de reafirmar dentro de poco,[14] *la naturaleza misma del Uno* y, por tanto, del Bien.

Así pues, lejos de hacerle huir y refugiarse en lo Bello, el Bien se *nos presenta y se nos hace comprensible precisamente en lo Bello* (de hecho, ¡para Platón lo Bello no esconde sino que revela el Bien!).

Y así podemos entender muy bien que, precisamente bajo la forma del juego irónico de *fingir que esconde justamente para revelar*, Platón se atreve a expresar los conceptos últimos de su protología como nunca había hecho por escrito.

Recapitulemos, pues, y resumamos el mensaje que Platón desea transmitirnos y el procedimiento que utiliza.

Inmediatamente después de haber dicho que se hallaba ya *en el vestíbulo de la mansión del Bien*, Platón para denominar la causa principal que hace que cualquier mezcla sea grata a todos utiliza el término bien conocido de τιμιώτατον,[15] esto es, «la cosa de mayor mérito», es decir, utiliza precisamente el mismo término con que en el *Fedro* se refiere a las cosas que el filósofo *no pone por escrito*. Y al final del discurso, jugando hábilmente con la afirmación de que no podemos capturar el Bien con *una* Idea única (μιᾷ ἰδέᾳ),[16] y por tanto lo captamos con tres (σὺν τρισί),[17] es decir, como *belleza, proporción y verdad*, Platón nos reserva la mayor sorpresa al afirmar que esto (o sea, el Bien), precisamente como un **uno** – **ὡς τοῦτο οἷον ἕν**,[18] es considerado justamente como «causa» de la mezcla, es decir, como la causa que antes nos ha indicado exactamente como **la cosa de mayor mérito – τιμιώτατον** –;[19] y además nos dice abiertamente que es precisamente por esto, **porque es bien** – **ὡς ἀγαθόν** – [20] por lo que la mezcla resulta ser tal.

De modo que el pasaje nos da a entender con toda la claridad deseable (por parte de un Platón que escribe sobre lo «no

14. Véanse pp. 336 ss., 415 s., y 449-452.
15. *Filebo*, 64 C 5.
16. *Filebo*, 65 A 1.
17. *Filebo*, 65 A 2.
18. *Filebo*, 65 A 3.
19. *Filebo*, 64 C 5.
20. *Filebo*, 65 A 4.

escrito») que la «cosa de mayor mérito» es «el Uno», en cuanto ésta es «el Bien»: τὸ τιμώτατον = ἀγαθόν = ἕν.

Además, Platón apela a los conceptos de medida y proporción (μετριότης καὶ συμμετρία), y poco después, como veremos inmediatamente, sitúa el valor supremo precisamente en la medida (μέτρον), del mismo modo que la conexión de los conceptos de Bien, Uno y Medida apunta precisamente al núcleo de las «Doctrinas no escritas» de forma bastante clara y realmente extraordinaria, si tenemos en cuenta que se trata del ámbito de lo escrito.

Naturalmente, estas palabras de Platón sólo se entienden de verdad si se abandona el paradigma tradicional y se adopta el nuevo.

Pero vayamos a la cuestión de la «Medida», para acabar con la definición esotérica del Bien, que emerge abiertamente en nuestro diálogo.

V. La jerarquía de los valores enumerados por Platón como conclusión del «Filebo» y la «medida» como vértice de la jerarquía

El tema de fondo del *Filebo*, como ya hemos recordado, es la cuestión del placer, cuyo tratamiento tiene por objetivo establecer si puede considerarse un bien y dentro de qué límites.

Examinaremos a fondo el tratamiento que hace Platón de la cuestión y consideraremos el alcance de su solución precisamente *basándonos en la estructura bipolar de todo lo real, y demostraremos que ésta constituye justamente la base en la que se fundamenta Platón para resolver con extraordinario acierto este problema*. El hombre consigue la felicidad no recurriendo exclusivamente a un componente (la inteligencia y lo que a ésta corresponde) de forma completamente unilateral, y menos aún al componente opuesto con el que está vinculado el placer (que es ilimitado y desordenado), sino a una *síntesis de los dos polos opuestos*, respetando el papel superior y decisivo que corresponde al primero.

Pero, en vez de ocuparnos de estas consideraciones éticas y antropológicas, preferimos reproducir un pasaje de Max Pohlenz, que vislumbró la solución correcta y que, sobre todo, llegó a la conclusión de que *para Platón la* «medida» *es el Absoluto*.

Veamos este significativo pasaje:

«Ahora bien, ¿en qué consiste esta *eudaimonía* y la sensación de alegría que experimenta el hombre? Aflora aquí el antiguo problema de la relación existente entre el bien y el placer. En el *Protágoras* Platón, en su época juvenil, convencido de que para la opinión general el bien y el placer son cosas distintas, en contra de esta opinión pensó en la forma de reunirlos, de tal modo que el bien más alto estuviera constituido por el placer que procede del comportamiento moral. Pero pronto tuvo que renunciar a este intento, y cuando, en el agrio clima del *Gorgias*, sitúa al hombre ante la alternativa de buscar con el egoísmo brutal del superhombre el éxito externo, el poder y la riqueza, o bien de ser un miembro de la comunidad y practicar la justicia y la moralidad, poniendo la salud del alma por encima de las cosas externas, exacerba los términos de la discusión demostrando que en un caso se pone como fin último el placer y en el otro el bien, y haciendo así del placer y del bien los dos principios de vida antitéticos entre los que debe elegir el hombre. Entre ambos términos existe una oposición irreductible: la primera conducta de vida, a pesar de su fascinante esplendor, conduce al hombre y a la colectividad a la perdición; la segunda, aun cuando vaya acompañada de un sufrimiento aparente, conduce a la *eudaimonía*. Platón se atuvo básicamente a esta opinión durante mucho tiempo. Sin embargo, ya en la *República*, a las sensaciones de placer propias de las partes inferiores del alma, resultado de la satisfacción de una necesidad y que, por tanto, presuponen un dolor, contrapuso un placer puro, genuino y auténtico, que brota de la búsqueda y del conocimiento. Cuando más tarde ingresó en la Academia el astrónomo Eudoxo, de naturaleza moralmente irreprochable, quien del hecho de que todos los seres vivos tienden al placer sacaba la conclusión de que se debe reconocer en el placer el bien supremo, se iniciaron en el seno de la escuela acaloradísimas discusiones sobre la esencia y el valor del placer. En ellas se inspiró Platón para revisar su postura y expuso los resultados a que había llegado en una obra escrita a tal efecto, el *Filebo*. En ella Platón, aun manteniendo incondicionalmente el principio de que el placer no puede representar el verdadero objetivo de la vida humana, admitió que en la vida perfecta no sólo caben el pensamiento y la ciencia, sino también ciertas sensaciones de placer. Son las sensaciones provocadas por el aprendizaje y el conocimiento, pero también por la apercepción sensible de lo bello: por eso en la tabla de valores que Platón ofrece como conclusión de la

obra hallamos también, después del pensamiento y de las ciencias, esas puras sensaciones de placer. Pero puesto que lo que cuenta por encima de todo es la exacta mezcla, unas y otros van precedidos de un valor más elevado, la proporción, lo bello, y esto a su vez halla su fundamento en la medida absoluta, que domina sobre todo y establece la exacta delimitación de todo. Esta "medida" se eleva así a la categoría de valor supremo. De modo que para Platón la perfecta *eudaimonia* se compone ahora también de placer puro: la alegría procedente de lo bello sensible, en el que incluye en primer lugar las formas geométricas (aunque las obras de Fidias o de Polignoto apenas le dicen nada) y el goce que proporciona la actividad espiritual. Si por otra parte nada se ha dicho de la expresión práctica de la moralidad, el motivo hay que buscarlo tanto en la forma como Platón plantea el problema en el *Filebo*, ofreciendo la alternativa espíritu-placer, como en la sensibilidad personal del autor, que halla más satisfacción en la investigación científica que en la actividad práctica. *A nosotros nos resulta extraña la importancia atribuida a la medida, situada en el vértice de la escala de valores: pero en realidad Platón entiende por medida lo absoluto, y elige esta denominación porque lo absoluto incluye en sí mismo no sólo el bien entendido en sentido finalista, sino también lo bello y, por tanto, un principio de orden y de proporción, y constituye la causa primera de su existencia concreta y la norma de su mezcla exacta*».[21]

Es muy significativo que Pohlenz haya conseguido captar tan bien este punto desde el ámbito del paradigma tradicional, porque la concepción del Bien como la medida más perfecta, como hemos visto al examinar a contraluz un célebre pasaje de la *República*,[22] es una de las tesis fundamentales de las «Doctrinas no escritas», que surge bajo formas distintas también en los escritos, pero que en el ámbito del paradigma tradicional ha sido generalmente ignorada o, al menos, marginada.

Veamos pues la tabla de los valores, subdividida en cinco planos, que Platón nos presenta a modo de conclusión del diálogo:

(1) la *medida*, lo *mesurado* y oportuno,[23]

---

21. M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Gotinga 1947; trad. italiana de B. PROTO: *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Florencia 1962, pp. 420-422 (cursiva nuestra).

22. Cf. pp. 323-327; 336 ss.

23. *Filebo*, 66 A 6-8: **μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν.**

(2) proporcionado y lo hermoso, lo perfecto y suficiente,[24]
(3) el intelecto y la prudencia,[25]
(4) las ciencias y las técnicas y las opiniones correctas,[26]
(5) los placeres puros.[27]

Como podemos ver perfectamente, aunque sea mediante una rápida lectura de todos los términos que aparecen en esta tabla, *no sólo la medida es el primer valor absoluto, sino que todos aquellos que siguen están vinculados estructuralmente precisamente a la medida, incluidos los placeres puros*.

Y nosotros sabemos que *la medida es la esencia misma del Uno*.[28] Y es más, esta tesis se la apropió incluso el mismo Aristóteles, quien, como ya hemos recordado, escribe exactamente:

> [...] «ser uno» es: ser indivisible [...], pero, más que nada, ser *medida primera* [...].[29]

Recuérdese también que, en el *Político*, Aristóteles decía:

> [...] *el Bien* es *la medida exactísima de todas las cosas* (πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τἀγαθόν ἐστιν).[30]

Y esto nos permite comprender perfectamente que Platón llegase a afirmar en su último escrito:

> Para nosotros, Dios debería ser la medida de todas las cosas.[31]

24. *Filebo*, 66 B 1-3: **τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.**

25. *Filebo*, 66 B 5 s.: **νοῦς, φρόνησις.**

26. *Filebo*, 66 B 9: **ἐπιστήμαι καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί.**

27. *Filebo*, 66 C 4 s.: **ἡδοναὶ καθαραί.**

28. Véanse pp. 409-416 y también 336 ss.

29. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 1, 1052 b 15-18: **διὸ καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι [...], μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρώτῳ**[...]. Véanse también los siguientes pasajes indicados por KRÄMER (*Dialettica e definizione del Bene*..., p. 58): *Metafísica*, Δ 6, 1016 b 17 s.; 1021 a 12; I, 1, 1052 b 15 ss.; 1053 b 4 ss.; Λ 7, 1072 a 33; N 1, 1087 b 33; 1088 a 4.

30. Véanse pp. 416 s. y nota 37 para el texto griego.

31. PLATÓN, *Leyes*, IV, 716 C 4 s.: **ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα...**

Y con esto habría llegado el momento de pasar a la problemática del Demiurgo, que para Platón es precisamente Dios en sentido auténtico y propio, y es aquel que conoce y realiza la «medida» de manera perfecta y, en cuanto tal, se impone como modelo supremo al que el hombre debe parecerse al máximo. Pero para completar el cuadro de la temática que estamos tratando, nos parece útil abordar también, por las razones que inmediatamente expondremos, la gran doctrina del «amor platónico» y establecer los vínculos que mantiene con la protología.[32]

32. Para profundizar más en las distintas cuestiones que aquí se han tratado véase el libro ya citado de MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*..., pp. 427-499.

Capítulo decimoquinto

Eros y protología en el *Lisis*, en el *Banquete* y en el *Fedro*

I. Por qué conviene tratar también aquí de los problemas de la «*philia*» y del «Eros»

Algún lector de las primeras ediciones de este libro, aunque convencido de que el pensamiento platónico gana en consistencia y en coherencia a la luz del nuevo paradigma hermenéutico, ha planteado dudas acerca de la posibilidad de dar cabida en este «diseño» hermenéutico al *puzzle* de la doctrina de la *philia* y del Eros.

En otras palabras, puede que alguien haya tenido la siguiente impresión: mientras que la doctrina de los Principios primeros y supremos clarifica notablemente los problemas metafísicos, gnoseológicos y ético-políticos, precisamente debido a los valores ontológicos, cognoscitivos y axiológicos que tienen (como se ha visto en muchos momentos del libro), en cambio parece que no desempeña un papel decisivo en el ámbito de la erótica platónica. Es más, si, como hemos visto, la protología lleva a sus últimas consecuencias el racionalismo platónico, la erótica parece que avanza en dirección contraria y se sitúa en posiciones en cierto modo antitéticas. En resumen, si la protología se desarrolla perfectamente en la dimensión del *logos*, la erótica en cambio parece desarrollarse en la dimensión de lo *alógico*, con todas las implicaciones y consecuencias específicas que de ello derivan.

En realidad, sucede exactamente lo contrario, como veremos inmediatamente.

Siempre hemos sentido un gran interés por el concepto de *amor platónico*, y por sus vinculaciones con la *agape* cristiana. Hasta el momento no hemos publicado estudios específicos sobre este tema, pero nos hemos encargado de la edición de la obra de L.

Robin sobre la doctrina del Eros,[1] y recientemente hemos completado las traducciones de los dos diálogos que tratan de manera específica la doctrina del Eros platónico: el *Banquete* y el *Fedro*.[2]

Por este motivo, nos ha parecido oportuno, a partir de la séptima edición de este libro, introducir un capítulo dedicado a este problema, que pretende disipar esas dudas y que en cierto modo completa la rica temática de la tercera parte ilustrando significativamente uno de sus aspectos.

Naturalmente, ofreceremos una visión particular de la problemática, tal como exige el planteamiento general de nuestra investigación. Es decir, no trataremos de los temas de la *philia* y del Eros en su globalidad y en sus distintos aspectos, sino sólo

---

1. L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, traducción de D. GAVAZZI PORTA, prólogo de G. REALE, CELUC, Milán 1973. La edición original (*La théorie platonicienne de l'amour*), de 1908, fue publicada de nuevo en 1933 y reeditada por P.M. SCHUHL en 1964. En el prólogo a la edición italiana decíamos que esta obra de Robin sigue siendo hoy en día su obra más actual y precisábamos: «Sobre este tema se han publicado muchísimas obras, pero por lo general se trata de reinterpretaciones parciales del problema, de modo que la obra de Robin sobre el amor sigue siendo indispensable» (p. 8). Además, explicábamos que el lector capaz de leer el libro con la atención e interés necesarios «comprenderá las inflexiones metafísicas que supone cada una de las proposiciones de la erótica platónica y extraerá por tanto de ellas el mejor antídoto contra ciertas interpretaciones muy parciales hechas en clave existencialista o psicoanalítica tan en boga, que revelan con gran astucia la corteza pero no la sustancia del platonismo» (p. 12). En este capítulo mostraremos cuáles son las implicaciones metafísicas posteriores, que van más allá de las conclusiones de Robin, pero siguiendo precisamente el camino que él había iniciado, *en dimensión protológica*. Recordemos que Robin siempre demostró un interés constante por este tema: en 1929 publicó en París, en *Les Belles Lettres* la edición crítica con traducción e introducción del *Banquete*, y en 1933 la del *Fedro*, reeditadas ambas varias veces. Nuestra convicción de que las ideas de ROBIN sobre el amor siguen teniendo vigencia viene confirmada por el hecho de que en la nueva edición crítica del *Fedro* publicada por *Les Belles Lettres* en 1985, editada por C. MORESCHINI con traducción de P. VICAIRE, se consideró oportuno reproducir la espléndida Introducción (que en realidad es una monografía de más de 200 páginas) de ROBIN. Lo mismo ocurrió en el caso del *Banquete*, cuya nueva edición crítica de P. VICAIRE, también en *Les Belles Lettres* (*Le Banquet*, 1989), reprodujo también la Introducción de la anterior edición de ROBIN (que es un hermoso ensayo de más de 100 páginas). De modo que la exégesis filosófica de Robin de la doctrina del amor sigue siendo hoy en día un punto de referencia. Para la bibliografía reciente sobre la temática del Eros platónico véanse: CHERNISS, *Lustrum*, 1960, pp. 377-382; BRISSON, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones.

2. Estas traducciones se encuentran en: Platón, *Tutti gli scritti*, editado por G. Reale, Rusconi, Milán 1991.

de aquellos puntos e implicaciones específicas que guardan una relación precisa con la teoría de los Principios. En cualquier caso, se trata de puntos esenciales, que afectan a los fundamentos mismos de la erótica platónica.

II. Primera información acerca del nexo estructural entre «amistad» (philia) y principio primero en el *Lisis*

El problema de la *amistad* (φιλία) lo trata por primera vez Platón en el *Lisis*, donde ofrece una información explícita de la explicación última de éste precisamente *en el principio primero y supremo del Bien*, con evidentes alusiones a las «Doctrinas no escritas» o, en cualquier caso, anticipándose claramente a éstas.

En el *Lisis*, Platón pretende superar de forma inequívoca dos doctrinas opuestas defendidas por sus predecesores y contemporáneos. Unos consideraban que el fundamento de la amistad era la *semejanza*, entendiendo que sería lo semejante que busca siempre estructuralmente a su semejante (tesis que aparece, por ejemplo, en Empédocles). Otros, en cambio, consideraban que la amistad se basaba en la atracción recíproca de los contrarios (tesis que aparece, por ejemplo, en Heráclito).

Según Platón, la amistad nace siempre y solamente en un sujeto que es *intermedio* entre los extremos opuestos, es decir, que no es completamente bueno ni completamente malo.

Y precisamente nosotros los hombres, que estamos a medio camino entre el bien y el mal, *queremos el bien para eliminar el mal*.

Sin embargo, a pesar de la función dialéctica del mal en sentido bipolar, no puede decirse que se quiera el bien *a causa del mal*. Tanto es así que, si desaparecieran todos los males, no por ello desaparecerían algunas cosas amigas, en el sentido de que los bienes, en cuanto tales, seguirían siendo amigos.

La causa motriz de la amistad y del amor es el deseo; y el deseo siempre se dirige a *aquello de lo que se está privado*. Así pues, «el que está privado de algo, ¿no es amigo de aquello de lo que está privado?».[3] Y aquello de lo que se está privado siempre es *un bien*, y precisamente un bien cada vez más alto, a diferentes niveles. Pero el hecho de que la amistad tienda hacia un bien a un nivel cada vez más alto sólo puede explicarse, en su articu-

3. *Lisis*, 221 E 1 s.: τὸ δ'ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ.

lación y desarrollo en todos los sentidos, suponiendo *un primer amigo*, esto es, *un Bien primero y supremo*, del que dependen todos los otros bienes, que tan sólo son imágenes del primero.

De modo que lo que fundamenta toda amistad es la búsqueda del Bien; es la verdadera base y el cimiento del amor. Y el deseo de la *primera cosa amiga*, que es precisamente el *Bien supremo*, es aquello *en función de lo cual* se aman todas las cosas.

El punto básico de este complejo discurso de Platón ha sido perfectamente identificado por muchos estudiosos. Concretamente, vale la pena volver a leer las agudas observaciones de W. Jaeger, quien, a pesar de no tener nada que ver con el nuevo paradigma, siguió la dirección correcta: «Esa idea del bien que aparece en los otros diálogos socráticos como punto fijo de orientación resulta ser *medida absoluta e instancia última* también respecto al problema de la amistad».[4]

Pero leamos el pasaje que contiene el punto culminante del razonamiento de Platón, con la clara alusión a la «primera cosa amiga», es decir, al bien supremo.

> [...] La medicina, dijimos, es algo que se quiere por causa de la salud.
>
> –Sí.
>
> –Por tanto, ¿la salud es algo querido?
>
> –Y mucho.
>
> –Y si es querido, lo es por algo.
>
> –Sí.
>
> –Y por algo que queremos, si es que se sigue con el anterior acuerdo.
>
> –Ciertamente.
>
> –Así pues, ¿aquello que es querido, lo es, a su vez, por algo que ya se quiere?
>
> –Sí.
>
> –Pero, ¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un *principio* que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que *es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas*?
>
> –Necesariamente.

---

4. W. JAEGER, *Paideia...*, II, p. 302. Para los estudios más recientes sobre el *Lisis*, cf. BRISSON, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones.

> –Esto es, pues, lo que me hace afirmar que, todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, *como si fueran simulacros de ellas*; pero donde está *ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido.*[5]

> [...] Porque, cuantas cosas decimos que nos son queridas por causa de una otra cosa querida, al decirlas parece que lo que estamos haciendo es una simple frase; ya que, *en realidad, amigo sólo parece ser aquel en el que todas estas llamadas amistades confluyen y acaban.*[6]

En este pasaje, que ha alcanzado justamente gran notoriedad, Krämer observa por primera vez la presencia de la terminología típica de las «Doctrinas no escritas».[7] Más que de la Idea del primer amigo (o sea, de la Idea del bien), se habla de «Principio» (ἀρχή),[8] como hemos visto en el *Fedón* y en la *República*. Además, se alude expresamente a ese «primero» supremo con el término **πρῶτον**,[9] que parece remitir a aquellas «realidades primeras y supremas» (τὰ ἄκρα καὶ **πρῶτα**), de las que habla la *Carta VII*,[10] en la que nos hemos basado para introducir el término «protología», con el que pretendemos designar del modo más significativo posible las «Doctrinas no escritas».[11]

De modo que Krämer tiene razón cuando concluye que «en

---

5. *Lisis*, 219 C 1 - D 5: [...] ἡ ἰατρική, φαμέν, ἕνεκα τῆς ὑγιείας φίλον. — Ναί. — Οὐκοῦν καὶ ἡ ὑγίεια φίλον; — Πάνυ γε. — Εἰ ἄρα φίλον, ἕνεκά του. — Ναί. — Φίλου γέ τινος δή, εἴπερ ἀκολουθήσει τῇ πρόσθεν ὁμολογίᾳ. — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν καὶ ἐκεῖνο φίλον αὖ ἔσται ἕνεκα φίλου; — Ναί. — **Ἆρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπί τινα ἀρχήν, ἣ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἥξει ἐπ' ἐκεῖνο ὅ ἐστιν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι;** — Ἀνάγκη. — Τοῦτο δή ἐστιν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τἆλλα πάντα ἃ εἴπομεν ἐκείνου ἕνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ **εἴδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ**, ἐξαπατᾷ, ἣ **δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον.**

6. *Lisis*, 220 A 7 - B 3: ὅσα γάρ φαμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἕνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου, ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό· **φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὗται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν.**

Traducción castellana de E. Lledó: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1981.

7. Cf. KRÄMER, *Arete...*, pp. 499 ss.

8. *Lisis*, 219 C 6.

9. *Lisis*, 219 D 1.

10. *Carta VII*, 344 D 4-5.

11. Término actualmente aprobado y aceptado incluso por KRÄMER; cf. su recensión a nuestro libro, que reproducimos en el Apéndice, precisamente porque se basa en una expresión del propio Platón.

el punto central del *Lisis* (218 C - 220 B) no se hace referencia, como se había creído hasta ahora, a la doctrina de las ideas, sino al fundamento del ser»,[12] es decir, al Principio primero en una dimensión protológica. Y de este modo se extraen las consecuencias correctas, precisamente en la dimensión protológica, de las acertadas referencias de Jaeger a la «Medida absoluta».

Así pues, este «primer amigo» es el Bien supremo, que es el *Uno como medida suprema*. Pero en el *Lisis* no aparecen alusiones explícitas y claras a este preciso sentido *henológico*, mientras que sí se ofrecen *expressis verbis* en el *Banquete*, de una forma que hasta puede resultar sorprendente, como veremos ahora en los párrafos que siguen.

III. El concepto de la dimensión cósmica de la «amistad» (φιλία) y del Eros ya está presente en el *Lisis* y en el *Gorgias* y es el tema del *Banquete*

Hay que abordar ante todo una cuestión esencial para llegar al núcleo central de la problemática que estamos tratando.

El significado global de la vinculación de *philia* y de Eros con el Principio primero y supremo, que es el *Bien* y la *Medida absoluta*, pasaría inadvertido si se limitase el alcance de la amistad y del amor al hombre y a la esfera antropológica. En efecto, Platón, desde el primer momento en que habla de la *philia* y del Eros imprime decididamente a esta problemática *una dimensión cósmica*, y sólo si nos situamos en esa dimensión podremos entender correctamente su pensamiento acerca de este tema.

Ya Jaeger destacaba que ese «primer amigo» del que habla Platón en el *Lisis* –que, como hemos visto, es el Bien y el valor supremo, o sea, la Medida suprema– se refiere a esa norma o ley que no sólo une recíprocamente a los hombres y regula su comportamiento, sino que *mantiene unidas todas las cosas y el mundo entero*. Escribe Jaeger: «Ya en el *Lisis* [...] la fuerza del primer principio de todo amor se extiende más allá del mundo humano: es el bien al que tienden y que desean todas las cosas, no solamente nosotros. Del mismo modo, también en el *Gorgias* el problema de la sociedad humana se inserta, mediante la enérgica negación del derecho del más fuerte, en el marco de una su-

12. Krämer, *Arete...*, p. 500.

prema simetría cósmica, es decir, en el acuerdo de todas las cosas con una medida última cuya esencia y valor, por otra parte, no están aún fijados con toda precisión en ese diálogo».[13]

Jaeger tiene razón en todo, excepto en la última afirmación, puesto que Platón en el *Gorgias* habla incluso de la *igualdad geométrica*, es decir, proporcional. Y ésta representa significativamente la forma más fecunda de realizarse el orden en el desorden y, por tanto, de la *unidad en la multiplicidad*, con una clara conexión con esa medida suprema que es precisamente el Uno, el cual, vinculando la multiplicidad y explicándose en ella, fundamenta la simetría cósmica.

Leamos un pasaje que ilustra perfectamente este punto.

Después de haber resaltado que para vivir del mejor modo, si quiere ser feliz, el hombre debe huir del libertinaje (πλεονεξία) y practicar la *moderación* (σωφροσύνη), escribe Platón:

> Este es, en mi opinión, el fin que se debe tener ante los ojos y, concentrando en él todas las energías de uno mismo y las del Estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser *grato* ni a otro hombre ni a ningún dios, porque *es incapaz de convivencia*, y el que no es capaz de *convivencia* tampoco lo es de *amistad*. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres *los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia*, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la *igualdad geométrica* tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría.[14]

13. JAEGER, *Paideia*..., II, p. 302.

14. *Gorgias*, 507 D 6 - 508 A 8: οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὑτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν, ἀνήνυτον κακόν, λῃστοῦ βίον ζῶντα. οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ **προσφιλὴς** ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῷ· **κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος**, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι **κοινωνία, φιλία** οὐκ ἂν εἴη. φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους **τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιό-**

No hace falta recordar ciertas reacciones suscitadas por la conferencia de Platón *Acerca del Bien*, en la que, para llegar precisamente a definir el Bien, reflexionaba «sobre cosas matemáticas, números, *geometría*...» (περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας), para concluir finalmente con la caracterización del Bien como «unidad» (ἕν).[15]

Y el pasaje antes citado del *Gorgias* es, en muchos aspectos, la primera, más explícita y clara referencia a esa precisa dimensión matemática que constituía la vía de acceso a las «Doctrinas no escritas», con esa apelación a la *igualdad geométrica* que, tal como se presenta, presupone ya sin duda una base teórica que Platón o había esbozado ya o, en todo caso, estaba esbozando.

De modo que la *amistad* y, por tanto, el *amor* de los hombres no es más que un reflejo, precisamente a nivel antropológico, de la estructura metafísica de toda la realidad y de sus nexos fundacionales.

Pero el discurso que estamos haciendo pasa a ser incluso un tema del *Banquete*, en primer lugar en las palabras puestas en boca del médico Erixímaco.[16] Este (profundizando en un argumento de Pausanias, que había hablado antes que él) distingue dos formas de Eros, una *buena*, que está basada en el orden, en la armonía y en la templanza, y una *mala*, que está basada en el exceso y en el desorden. El Eros positivo, pues, es aquel en el que se basan las cosas positivas en todo el universo, como demuestran las distintas artes, desde la medicina a la gimnasia,

---

τητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

Traducción castellana de J. Calonge: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1983.

15. Es el célebre pasaje de ARISTÓXENO, *Elementi di armonia*, II 39-40 DA RIOS; véase, pp. 219 s. y nota 15, el texto griego íntegro del pasaje y las explicaciones que de él damos.

16. *Banquete*, 185 E 6 - 188 E 4. Traducción castellana de M. Martínez Hernández: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1986. Para la bibliografía sobre este diálogo, véanse: CHERNISS, *Lustrum*, 1959, pp. 189-197; BRISSON, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones. Recordemos que una de las obras más penetrantes sobre el *Banquete* es la de KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Fráncfort del Meno 1939, (reeditado varias veces) y del que ahora tenemos también la edición italiana: *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*. Introducción y bibliografía de G. REALE, traducción de E. PEROLI, Vita e Pensiero, Milán 1995; 1996².

de la agricultura a la música, de la astronomía al arte profético. Del mismo modo que la medicina, por ejemplo, actúa de mediadora y atempera elementos opuestos en el cuerpo humano y crea y produce salud, y así como la música pone de acuerdo sonidos opuestos y funda y crea la armonía, así también el amor ordenado, al imponer templanza y concordia en todas las cosas, en general y en particular, da lugar a mediaciones entre los contrarios y los unifica armónicamente.

Veamos los pasajes con que se inicia y concluye el discurso de Erixímaco, que contienen la expresión programática de la concepción de la dimensión cósmica del Eros:

> Que Eros es doble, me parece, en efecto, que lo ha distinguido muy bien. Pero que no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, *sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia*, me parece que lo tengo bien visto por la medicina, nuestro arte, en el sentido de que es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas.[17]

> *¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general!* Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, *tanto en nosotros como en los dioses*, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros.[18]

Sin duda, la concepción cósmica de Eros se remonta a Hesío-

17. *Banquete*, 186 A 2 - B 2: τὸ μὲν γὰρ διπλοῦν εἶναι τὸν Ἔρωτα δοκεῖ μοι καλῶς διελέσθαι· ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζῴων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῇ φυομένοις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι, καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας τέχνης, ὡς μέγας καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα.

18. *Banquete*, 188 D 4-9: **Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει συλλήβδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρως,** ὁ δὲ περὶ τἀγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος **καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς,** οὗτος τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει καὶ ἀλλήλοις δυναμένους ὁμιλεῖν καὶ φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν θεοῖς.

do,[19] y la sostienen también Parménides [20] y Empédocles;[21] pero en Platón asume un significado metafísico completamente nuevo y, por tanto, las afirmaciones de estos autores (a quienes, por otra parte, el propio Platón se refiere en el *Banquete*) [22] no son más que argumentos en estado embrionario. Ni debemos dejarnos apartar del camino correcto por algunas similitudes con el pensamiento de Heráclito que aparecen en el discurso de Erixímaco. Escribe Robin: «Como se sabe, fue por influencia de Heráclito que Platón modificó mediante su teoría de los contrarios, sin contravenir el principio de contradicción, el intelectualismo intransigente de su maestro. No debe sorprender, por tanto, que el recuerdo de la teoría heraclitea haga su aparición en la teoría de Platón sobre el amor. Sin duda en el *Lisis* (215 C - 216 B) refutó la concepción heraclitea de la amistad. Sin duda el discurso de Erixímaco, que ciertamente no representa más que los otros el pensamiento de Platón, se inspira, en gran parte y de forma explícita, en las ideas de Heráclito: no basta, en efecto, decir que el Amor es, en sentido universal, el acuerdo de los contrarios; es preciso definir además la naturaleza y la función de este acuerdo; es preciso decir de qué cosa el Amor es amor; es preciso señalar de qué modo el Amor alcanzará su objeto. Es cierto, pues, que el punto de vista de Heráclito sobre el Amor es superficial e incompleto».[23]

Ahora bien, aunque es correcto afirmar que el discurso de Erixímaco no representa el verdadero pensamiento de Platón, es un error creer que presenta simplemente el pensamiento de Heráclito. El discurso de Erixímaco abre las puertas y da los primeros pasos, aunque tímidos, para llegar al verdadero pensamiento de Platón; además, en el discurso se cita a Heráclito, diciendo expresamente en qué se equivoca e indicando, al menos de forma alusiva, cuál es la clave de bóveda que da un sentido global a la doctrina del Amor, es decir, implicando incluso al *Uno* (τὸ ἕν),[24] aunque sea de forma bastante contenida. En efecto, Platón pone

19. Cf. HESÍODO, *Teogonía*, 116 ss.
20. Cf. PARMÉNIDES, fragm. 13 DIELS-KRANZ.
21. Cf. EMPÉDOCLES, frs. 17 y 27 DIELS-KRANZ, en especial las referencias que hacen las fuentes que los reproducen (cf. DIELS-KRANZ, vol. I, pp. 315, línea 12, y 323, líneas 19 ss.); en EMPÉDOCLES es fundamental sobre todo *eros* como φιλότης (opuesto a νεῖκος): cf. también frs. 19, 20, 21, 35, 58, 59 DIELS-KRANZ.
22. Cf. *Banquete*, 178 B, donde se cita a HESÍODO y a PARMÉNIDES.
23. ROBIN, *La teoria platonica...*, pp. 230 s.
24. *Banquete*, 187 A 4-5; cf. la nota que estudia todo el contexto.

en boca de Erixímaco la crítica a Heráclito de una forma un tanto embarazosa, con delicados toques artísticos, que destacan el hecho de que el *médico* Erixímaco, personalmente, no podía ciertamente llegar al punto decisivo que se pretendía, esto es, a ese «Uno» al que, sin embargo, ¡se le hace aludir!

> [...] La medicina, pues, como digo, está gobernada toda ella por este dios [Eros] y, asimismo, también la gimnástica y la agricultura. Y que la música se encuentra en la misma situación que éstas, resulta evidente para todo el que ponga sólo un poco de atención, como posiblemente también quiere decir Heráclito, pues en sus palabras, al menos, no lo expresa bien. Dice, en efecto, que lo *uno* [!] «siendo discordante en sí concuerda consigo mismo», «como la armonía del arco y de la lira». Mas es un gran absurdo decir que la armonía es discordante o que resulta de lo que todavía es discordante. Pero, quizás, lo que quería decir era que resulta de lo que anteriormente ha sido discordante, de lo agudo y de lo grave, que luego han concordado gracias al arte musical.[25]

Así pues, lo que produce la armonía y, por tanto, también el Eros, haciendo concordante lo que es discordante –como dice Platón con una imprevisible e imprevista alusión (que va más allá del texto de Heráclito), refiriéndose obviamente al lector que estaba preparado para entenderlo– ha de ser precisamente un Principio, esto es, el *Uno* mediador y fundador de la síntesis de los opuestos diádicamente escindidos. Las conclusiones que hay que extraer serían pues las siguientes: *no puede existir una mediación sintética de los opuestos sin un término superior de referencia*.

Pero, como veremos, la referencia al Uno para explicar el fundamento último del Eros (puesta en boca de Erixímaco sin que él la entienda, pero de tal modo que llame la atención del lector preparado) en el *Banquete* la hace Platón de forma mucho más acentuada, mediante un espléndido ejercicio de inge-

25. *Banquete*, 186 E 4 - 187 B 2: ἥ τε οὖν ἰατρική, ὥσπερ λέγω, πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται, ὡσαύτως δὲ καὶ γυμναστικὴ καὶ γεωργία· μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ σμικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταὐτὰ ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. τὸ ἕν γάρ φησι ''διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ συμφέρεσθαι'', ''ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας'' [22 B 51 DIELS-KRANZ]. ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. ἀλλὰ ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης.

nio puesto en boca del gran Aristófanes, precisamente en el discurso que sigue al de Erixímaco. Sin embargo, conviene que, antes de pasar a considerar el discurso de Aristófanes, examinemos el nudo del problema, es decir, resolvamos la cuestión de la naturaleza y de la esencia del Eros, que Platón trata con gran perfección y resuelve con un célebre mito, porque así todo el discurso resultará mucho más claro.

IV. Presentación en forma mítica de la naturaleza protológica del Eros en el discurso de Sócrates en el *Banquete*

Platón llega al punto culminante de la teoría del *Banquete* en el discurso de Sócrates,[26] y, precisamente para distinguirlo con toda claridad de los otros discursos, hace que lo presente el propio Sócrates como una enseñanza recibida por él de la sacerdotisa y vidente Diotima de Mantinea.[27]

La organización lógica del discurso, estructurado casi a la perfección, es la siguiente.

Eros siempre es deseo de aquello de que está privado. Ese deseo y esa privación, que son sus características esenciales, se refieren a las cosas *bellas y buenas*. Pero si Eros está privado de cosas bellas y buenas no puede ser por sí mismo bello y bueno; ni tampoco por esto resulta ser feo y malo, porque si fuese así no podría desear lo bello y lo bueno. Eros es un «intermedio» entre bello y feo, entre bueno y malo.

Esta característica de «intermedio» la desarrolla Platón en una doble dirección, es decir, utilizando dos imágenes significativas, tanto en sentido *vertical* como en sentido *horizontal*.

Eros es «intermedio» en el primer sentido, puesto que no es identificable con un dios inmortal, esto es, con lo inteligible puro (con lo metasensible en sentido absoluto), y menos aún con algo puramente mortal y sensible; pero precisamente como *mediador entre ambas realidades* completa el conjunto de la rea-

26. *Banquete*, 198 A - 212 C; el discurso de Sócrates presentado por Platón como un diálogo del propio Sócrates con Diotima de Mantinea empieza en 201 D.

27. Para un buen análisis filosófico del discurso de Sócrates remitimos a: J. Wippern, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, en AA.VV., *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, pp. 123-159.

lidad «de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo».[28] En este sentido Eros es un demon, intermedio-mediador entre Dios y el hombre. Es, en cambio, «intermedio» en sentido horizontal en distintas dimensiones, puesto que une en sí, sintetizándolas, características contrarias: privación y posesión, necesidad y capacidad de ganarse el sustento, pobreza y riqueza (en este sentido Platón presenta a Eros como hijo de Penía, diosa de la pobreza, y de Poros, dios de la capacidad de obtener recursos, como veremos mejor inmediatamente).

Por eso Eros es como el filo-sofo, intermedio-mediador entre ignorancia y sabiduría; nunca completamente ignorante y nunca completamente sabio, sino siempre en busca de más sabiduría y de más riqueza de saber.

Por tanto, al igual que en el discurso de Erixímaco, también en el de Sócrates se apela a la dimensión cósmica de Eros, incluso exponiendo claramente el concepto de Eros como *lo que une el todo consigo mismo*, esto es, como *el vínculo del ser*. Pero Platón va más allá aún y muestra un extraordinario reflejo de la dimensión global del Eros también en la esfera antropológica, de modo que pone bajo el signo de Eros *toda actividad humana*. En efecto, dice Platón, todo lo que hace el hombre lo hace para alcanzar el Bien y para satisfacer su esencial y estructural tendencia a él. Debido a una restricción lingüística, destaca Platón, sólo se llama Eros a la tendencia específica al Bien en la dimensión del amor por lo bello. Pero de este modo se restringe indebidamente el significado del Eros, igual que se ha hecho con la «poesía». La palabra *poiesis*, que quiere decir «creación», es válida para cualquier forma de producción humana y divina; pero por una restricción lingüística se ha querido denominar con el término *poiesis*, poesía, sólo una forma específica de creación literaria.[29] Pero la limitación del significado de un término, que debería valer para todo, a una sola parte de este todo, no modifica la verdad auténtica de la cosa.

Así que Eros, entendido en sentido general, es *la tendencia al Bien e, incluso, la tendencia a poseer el Bien para siempre*.

En concreto, además, Eros materializa su tendencia al bien en gran parte mediante *la procreación en lo bello* (que no es más que un aspecto del Bien), por lo que siempre se siente atraído.

28. *Banquete*, 202 E 6 s.: ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι.
29. Véase a este respecto lo que decimos más adelante, pp. 528 ss.

La belleza estimula el deseo de procrear; y, de este modo, la naturaleza mortal busca hacerse inmortal, dejando siempre, con la procreación, un ser joven en lugar del viejo. Y esto no sólo ocurre en la dimensión de lo corpóreo, sino también en la del alma. Es justamente lo bello lo que induce al alma a ejercitar sus mejores virtudes y a realizar sus obras más grandes.

La iniciación a las cosas del amor se produce como a través de una escala, es decir, por grados. Eros parte de la belleza que se ve en un cuerpo, pasa a la belleza que se materializa en los otros cuerpos y llega a comprender que «la belleza que se trasluce en todos los cuerpos, es única e idéntica».[30] Pero el camino de Eros conduce desde esta belleza hasta la belleza superior de las almas, y enseña a amar más a ésta que a la de los cuerpos. Y posteriormente, partiendo de esta belleza, el camino del amor, avanzando correctamente, llegará a la belleza de las actividades humanas y de las normas de conducta, y a la belleza de las leyes y a la de los conocimientos y, por último, al conocimiento de lo bello-en-sí, donde la Belleza se manifestará «en sí, que es siempre consigo misma específicamente única».[31]

Leamos, pues, el pasaje que concluye y resume el discurso de Sócrates-Diotima:

> Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí. En este período de la vida, querido Sócrates, –dijo la extranjera de Mantinea–, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando

30. *Banquete*, 210 B 3: [...] ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος.

31. *Banquete*, 211 B 1 s.: [...] αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.

> contempla la belleza en sí. [...] ¿Qué debemos imaginar, pues –dijo–, si le fuera posible a alguno ver la Belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina Belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees –dijo– que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa Belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen de lo bello, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la Belleza verdadera? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?[32]

Estas son las líneas esenciales del discurso de Sócrates-Diotima, que ofrece una serie de elementos de gran interés para la comprensión del pensamiento platónico en su conjunto. Pero debido a la específica temática metafísica de este libro, debemos limitarnos, como ya hemos anunciado antes, a algunos puntos esenciales y, especialmente, a los vínculos concretos con la protología.

Ya en el discurso de Erixímaco, Eros había sido presentado como *armonía de fuerzas opuestas*, con argumentos extraídos del pensamiento de Heráclito, aunque se declaraba incompleto y, por

32. *Banquete*, 211 B 5 - 212 A 7: ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. [...] τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; ἆρ' οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμῇ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδώλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;

ello, necesitado de una superación. En el discurso de Sócrates *el concepto de Eros como mediación y síntesis de fuerzas opuestas se torna central, con la explicitación de todas aquellas implicaciones y fundamentaciones de las que carecía el discurso de Erixímaco*.

Las dos fuerzas opuestas están representadas metafóricamente, como ya hemos señalado, por Penía, la pobreza o indigencia, y por Poros, el que es rico en recursos y halla siempre el medio de adquirir y conseguir lo que busca.

El día en que los Dioses celebraban un banquete para festejar el nacimiento de Afrodita, Penía se acercó a mendigar. Y consiguió yacer con Poros (que, embriagado de néctar, se puso a dormir en los jardines de Zeus) y tener un hijo de él, que es precisamente Eros. Por esto Eros tiene la *doble naturaleza, sintéticamente mediada*, de la madre y del padre. De la madre heredó la característica de ir siempre acompañado de indigencia y necesidad. Del padre obtuvo, en cambio, energías inagotables y recursos que le empujan continuamente a buscar, tramar y conseguir. Y puesto que fue concebido en la fiesta del nacimiento de Afrodita, es escudero de la propia Afrodita y amante de lo bello, porque Afrodita es bella.

Leamos el hermoso pasaje de Platón:

> Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar pues aún no había vino–, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, *impulsada por su carencia de recursos*, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello

> y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, *de suerte que Eros nunca es pobre ni es rico.*[33]

Platón no podía expresar de forma más bella, míticamente, la que hemos denominado *estructura bipolar* de toda la realidad, que es una característica realmente emblemática de su metafísica, como hemos demostrado antes ampliamente. Pero la concepción del Eros que se expresa en este mito pone especialmente en evidencia esa característica *específica* que distingue la estructura *bipolar* de Eros y es su auténtico rasgo definitorio, esto es, la *dinamicidad*.

En otras palabras, la *naturaleza bipolar en sentido dinámico* expresa esa tendencia, cada vez mayor, del principio material a recibir el principio formal, elevándose, así fecundado, cada vez más hacia el Principio primero y supremo del Bien. Y mediante ese reproducirse perennemente y ese realizarse continuamente a distintos niveles, en esta dimensión bipolar, Eros garantiza la estabilidad de la permanencia del ser.

---

33. *Banquete*, 203 B 2 - E 5: ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡστιῶντο οἱ θεοὶ οἵ τε ἄλλοι καὶ **ὁ τῆς Μήτιδος υἱὸς Πόρος**. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἷον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος — οἶνος γὰρ οὔπω ἦν — εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ηὗδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα **διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν** παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεταί τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης. ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεί ἐστι, καὶ πολλοῦ δεῖ ἁπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδείᾳ σύνοικος. κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνῄσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκεται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, **ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ** ...

¿Qué significan, pues, Penía y Poros?

La respuesta a esta pregunta debería ser evidente ya para aquel que nos haya seguido hasta aquí. Penía simboliza el principio material; Poros (hijo de Metis, la Sagacidad) simboliza, en cambio, el principio antitético de la materia, pero no en sí y por sí, sino en una explicación típica suya, esto es, como *la fuerza que tiene de atraer hacia sí mismo, de la que resulta impresa toda la realidad*.

Como ya hemos destacado antes y tendremos ocasión de ver mejor más adelante,[34] éste es un punto que caracteriza esencialmente el pensamiento platónico: la concepción de los Principios supremos resulta ser estructuralmente bipolar, precisamente porque éstos, aun oponiéndose, se implican mutuamente y no pueden explicar sus funciones el uno sin el otro. En el *Timeo* el Principio material se presenta incluso como algo que tiene en sí «huellas» del mundo inteligible, y además como algo que se deja «dominar», «persuadir» o «convencer» por la inteligencia.[35] Y Aristóteles, como veremos, inspirándose en Platón, dice expresamente que, aun siendo la materia contraria a lo divino y al Bien, «tiende a ello y lo desea de acuerdo con su propia naturaleza».[36] Y de este modo se expresa conceptualmente precisamente aquello que, mediante la metáfora de Penía que busca a Poros y se hace fecundar por él, Platón nos dice en el *Banquete* en forma de mito.

Estos dos Principios son, pues, la *Díada y un aspecto particular del Uno*, o mejor, la *fuerza que deriva del Uno y conduce al Uno*. Pero es el propio Platón el que alude inequívocamente a estos Principios de la forma artísticamente más eficaz, como ya hemos señalado antes, precisamente en el discurso de Aristófanes.

V. Importantes alusiones a los vínculos entre Eros y los Principios supremos del Uno y la Díada expresadas en clave de juego en el discurso de Aristófanes en el «Banquete»

Naturalmente, por las razones que ya sabemos, cuando en los diálogos aparecen alusiones a los puntos clave de las «Doctrinas no escritas», siempre se hacen adoptando esa forma de «juego» que

---

34. Cf. pp. 607 s.

35. Cf. más adelante, pp. 598 ss. y la nota 2 del texto del *Timeo*, 47 E 3 - 48 B 3.

36. Aristóteles, *Física*, A 9, 192 a 16-19; cf. el texto griego que reproducimos en la p. 607, nota 41.

para Platón es típica de lo escrito, llevada a veces incluso hasta el extremo. Y esto es lo que ocurre precisamente en el *Banquete* de un modo que puede considerarse paradigmático. Platón pone en boca del mayor comediógrafo griego, construyendo un hermosísimo juego en clave cómica, las alusiones más claras (y repetidas incluso con especial insistencia) a los Principios primeros, con imágenes y representaciones que remiten continuamente al *Dos* y a la escisión o división diádica, además de al *Uno*, la unidad y lo entero, a lo largo de todo el discurso, pero sobre todo en la parte final.[37]

Los hombres eran, en sus orígenes, de forma esférica, con cuatro brazos y cuatro piernas, y se movían girando en círculo a toda velocidad. Pero el poder que tenían les llevó incluso a enfrentarse con los Dioses, e intentaron subir hasta el cielo y atacarles. Zeus, tras deliberar con los otros dioses, decidió poner freno a los hombres de manera drástica, limitando radicalmente su fuerza y su arrogancia. Consideró que el mejor modo de conseguir ese objetivo era cortarlos por la mitad, dividiendo en dos la unidad originaria. Eros es, pues, esa fuerza metafísica que empuja a las dos mitades a unirse en una sola, para restaurarles la antigua naturaleza y la integridad; y por eso busca precisamente «hacer uno solo de dos» [38] y así «sanar la naturaleza humana».[39] De modo que Eros es ese deseo profundo que empuja a cada uno a buscar la otra mitad que le corresponde, para recobrar la totalidad que ha perdido.

Leamos la página que contiene el núcleo filosófico del discurso de Aristófanes, y que debe ser meditado con atención, porque representa una de las más hermosas y más significativas alusiones al Uno y a la Díada.

> Pero, cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el pederasta como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor, sin querer, por así decirlo, separarse unos de otros ni siquiera por un momento. Éstos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría

---

37. Cf. *Banquete*, 189 D 2 - 193 C 5; cf. en especial las insistentes alusiones a la terminología de las «Doctrinas no escritas» en: 189 E 2; 190 A 2, 3; 190 D 1-7; 190 E 3-7; 191 A 5-6; 191 B 2; 191 D 2-5, además de en el texto que reproducimos en la nota 40.

38. *Banquete*, 191 D 2: **ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν.**

39. *Banquete*, 191 D 3: **ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.**

pensar que ello fuera el contacto de relaciones sexuales y que, precisamente por esto, el uno se alegra de estar en compañía del otro con tan gran empeño. Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente. Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es *estar juntos lo más posible el uno del otro*, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero *fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno*, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades *seáis uno en lugar de dos*, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís.» Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: *llegar a ser uno solo de dos*, juntándose y fundiéndose con el amante. Pues la razón de esto es que *nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Eros es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad*. Antes, como digo, éramos *uno*, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad, como los arcadios por los lacedemonios. Existe, pues, el temor de que, si no somos mesurados respecto a los dioses, podamos *ser partidos de nuevo en dos* y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas, serrados en dos por la nariz, convertidos en téseras. Ésta es la razón, precisamente, por la que todo hombre debe exhortar a otros a ser piadoso con los dioses en todo, para evitar lo uno y conseguir lo otro, siendo Eros nuestro guía y caudillo.[40]

40. *Banquete*, 192 B 5 - 193 B 2: ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκείνῳ ἐντύχῃ τῷ αὐτοῦ ἡμίσει καὶ ὁ παιδεραστὴς καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες ὡς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον. καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ βίου οὗτοί εἰσιν, οἳ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι. οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειεν τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία, ὡς ἄρα τούτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει συνὼν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς· ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἡ ψυχὴ δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται. καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστὰς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· ''Τί ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι;'' καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο· ''Ἆρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, **ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις**, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλ-

Platón no podía expresar mejor, en clave de juego, su concepción esotérica de que el mal está en la *escisión diádica*, mientras que el bien está en la *unidad*, y por tanto Eros consiste en la superación de toda escisión y separación.

Pero existía sin duda el peligro de que un juego, aunque fuera tan claro en la alusión a las «Doctrinas no escritas», pudiese inducir a engaño. Concretamente, existía el peligro de que las hermosas y eficaces imágenes dominaran sobre el concepto que expresaban. Por eso el propio Platón, como veremos ahora, da las indicaciones oportunas para evitar que caigan en tal equívoco los lectores que poseían los instrumentos conceptuales adquiridos en el seno de su escuela y, por tanto, la capacidad para entenderlo.

En primer lugar, hay que destacar el hábil juego con que Platón introduce el discurso de Aristófanes. El comediógrafo, si nos atenemos al orden que había sido establecido por los invitados, habría debido hablar y pronunciar su elogio de Eros antes que Erixímaco; sin embargo, se nos dice que es víctima de un repentino ataque de hipo que le impide hablar.[41] En realidad, Erixímaco, que le precede, habla de Eros como composición armónica de los contrarios y presenta un concepto fundamental, pero lo hace de forma muy genérica y sin llegar al punto crucial, porque la vaga alusión al Uno resulta extraña y mal comprendida.[42]

Aristófanes en cambio sí habla del punto crucial; en efecto, Platón pone en su boca todos los elementos para resolver la

λήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω **ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι** καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου **ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι** κοινῇ τεθνεῶτε· ἀλλ' ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε καὶ ἐξαρκεῖ ὑμῖν ἂν τούτου τύχητε·'' ταῦτ' ἀκούσας ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν εἷς ἐξαρνηθείη οὐδ' ἄλλο τι ἂν φανείη βουλόμενος, ἀλλ' ἀτεχνῶς οἴοιτ' ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συντακεὶς τῷ ἐρωμένῳ **ἐκ δυοῖν εἷς** γενέσθαι. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, **ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἦμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα.** καὶ πρὸ τοῦ, ὥσπερ λέγω, ἓν ἦμεν, νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων· φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεούς, ὅπως μὴ καὶ αὖθις **διασχισθησόμεθα**, καὶ περίιμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφὴν ἐκτετυπωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥῖνας, γεγονότες ὥσπερ λίσπαι. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα πάντ' ἄνδρα **χρὴ** ἅπαντα παρακελεύεσθαι εὐσεβεῖν περὶ θεούς, ἵνα τὰ μὲν ἐκφύγωμεν, τῶν δὲ τύχωμεν, ὡς ὁ Ἔρως ἡμῖν ἡγεμὼν καὶ στρατηγός.

41. Cf. *Banquete*, 177 D con 185 C - 186 A.
42. Cf. pp. 459 ss.

cuestión, con una insistencia terminológica realmente notable.[43]

Por eso el discurso de Aristófanes tenía que ir *después* del de Erixímaco justamente por razones conceptuales, y Platón hace muy bien invirtiendo el orden formal que habían fijado los invitados según el puesto que ocupaban en el banquete, de tal modo que el lector pueda entender que el nuevo orden, que sustituye al turno prefijado, es el verdadero orden conceptual que debe seguirse, esto es, el orden determinante.

Además, hay que observar –y es un punto fundamental que debe entenderse correctamente– que la figura de Aristófanes se prestaba perfectamente a poner en práctica el juego en clave cómica con el que Platón pretendía hablar, en esta obra, de las «doctrinas no escritas» que contienen la solución del problema tratado. Por consiguiente, hay que tomar las palabras de Aristófanes como alusiones metafóricas, más allá de las meras imágenes que ofrecen. En realidad, Platón *dice-y-no-dice*, justamente como el oráculo de Delfos en sus respuestas, y habla perfectamente por «alusiones»; o, mejor aún, hace lo que Esquilo pone en boca del personaje con el que comienza su *Agamenón*: «*Yo de buena gana para quien sabe hablo, pero frente a quien todo ignore de nada me escondo*».[44]

Obsérvese que la superación de la «dualidad» no se realiza simplemente buscando la otra mitad que nos corresponde a nivel antropológico, o sea, otro individuo como nosotros, sino *buscando algo mucho más alto, esto es, el Bien en sí*. Así pues, dado que lo que cada uno busca en el otro es precisamente el Bien, de ahí se sigue que pretender poseer *siempre* al otro significa pretender poseer *siempre* el Bien, o sea, el Uno en el sentido que ya conocemos.

Al comienzo del bellísimo pasaje que acabamos de leer, Platón nos lo dice en forma de un vago presentimiento, deliberadamente genérico y oscuro, cuando el propio Aristófanes observa

43. Cf. nota 37.

44. GAISER dice, refiriéndose a los diálogos platónicos en general, que el lector debe esforzarse por captar «la verdad de manera semejante a como se esfuerza por entender las sentencias de los oráculos. Puede aplicarse a los diálogos platónicos lo que Heráclito dijo del Dios de Delfos: "No afirma, ni oculta, sino que da a entender por alusiones"» (*Platone come scrittore...*, p. 89; cf. Heráclito, fragm. 93 DIELS-KRANZ). Los versos de Esquilo, *Agamenón*, 38 s., son en nuestra opinión más emblemáticos todavía: ὡς ἑκὼν ἐγὼ μαθοῦσιν αὐδῶ κοὐ μαθοῦσιν λήθομαι.

que los amantes no saben decir qué quieren conseguir el uno del otro. No puede ser solamente el placer amoroso, sino que es algo más. El alma de cada uno de los amantes no sabe expresarlo, «si bien *adivina* lo que quiere y lo *insinúa enigmáticamente*».[45]

Y *enigmáticamente* nos lo repite Platón de varias maneras a lo largo del discurso de Aristófanes.

Después, Platón hace que el propio Sócrates, a lo largo de su discurso, aluda explícitamente al de Aristófanes (es el único discurso al que se alude de forma decisiva), recordando a «sus» lectores las cosas de que antes hemos hablado.

Leamos el texto, que es de gran importancia.

> Y se cuenta, ciertamente, una leyenda –dijo–, según la cual los que busquen la mitad de sí mismos son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, *a no ser que sea*, amigo mío, *realmente el Bien*, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, *lo que los hombres aman no es otra cosa que el Bien*.[46]

Lo que aquí se llama «Bien», en el discurso de Aristófanes se llamaba «Uno», con esos espléndidos juegos metafóricos que remiten a la terminología de las «Doctrinas no escritas».

Y para quien tuviera oídos para captar su pensamiento, Platón hace aún una última mención a Aristófanes inmediatamente después del discurso de Sócrates:

---

45. *Banquete*, 192 D 1 s.: [...] **ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται.**

46. *Banquete*, 205 D 10 - 206 A 1: **Καὶ λέγεται μέν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἳ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὦ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν, ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἶμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.**

> Cuando Sócrates hubo dicho esto, me contó Aristodemo que los demás le elogiaron, pero que Aristófanes intentó decir algo, puesto que Sócrates al hablar le había mencionado a propósito de su discurso. Mas de pronto la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes en una fiesta, y se oyó el sonido de una flautista... [47]

Entre los jaraneros se hallaba también Alcibíades, que ya estaba borracho. Platón hace ver con enorme habilidad artística que la confusión que se produjo fue la que impidió hablar a Aristófanes. En realidad, el que hablará después será el propio Alcibíades, que no hará ya un elogio de Eros sino del amante Sócrates.[48] Es muy claro lo que Platón quería decir. En realidad, Aristófanes ya no tenía nada que decir o añadir *personalmente*. Sus palabras hay que entenderlas en la clave del discurso socrático, con el juego de remisión a las «Doctrinas no escritas», que los términos hábilmente puestos en boca del propio Aristófanes pueden sugerir perfectamente, y que el lector que conociera por otra vía las bases doctrinales sobre las que se sustentan los diálogos podía y puede aún hoy entender y completar muy bien.

Lo que se manifiesta en el amor de los hombres es la aspiración de la Dualidad o de la escisión y separación a la Unidad. Y, por consiguiente, *el amor es una nostalgia del Uno y un deseo de perseguirlo, que se desarrolla a distintos niveles, hasta llegar al supremo*.

VI. La estructura ontológica del alma vinculada con la doctrina del Eros desde la perspectiva protológica

El Eros que, como hemos visto, abarca toda la realidad en particular y en general, y se manifiesta como el *vínculo* que une a los hombres con los dioses, lo sensible con lo suprasensible y el cosmos en su conjunto, se centra fundamentalmente *en el alma*.

En realidad, precisamente el *status* ontológico y metafísico

47. *Banquete*, 212 C 4-8: **Εἰπόντος δὲ ταῦτα τοῦ Σωκράτους τοὺς μὲν ἐπαινεῖν, τὸν δὲ Ἀριστοφάνη λέγειν τι ἐπιχειρεῖν, ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων ὁ Σωκράτης περὶ τοῦ λόγου· καὶ ἐξαίφνης τὴν αὐλειον θύραν κρουομένην πολὺν ϕόφον παρασχεῖν ὡς κωμαστῶν, καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν.**

48. Cf. *Banquete*, 215 A - 222 B.

del alma corresponde perfectamente al del Eros, como ya había destacado Robin mejor que nadie.

En efecto, así como Eros tiene una naturaleza sintética (es la unificación de los contrarios), intermedia y mediadora entre lo sensible y lo suprasensible, lo mismo ocurre con el alma, como veremos oportunamente al hablar del *Timeo*. Veremos cómo es la compleja estructura de la psiche y, además, en qué sentido tiene función de intermedio, exactamente igual a la de los entes matemáticos.[49]

Ahora bien, en este capítulo estamos tratando de la problemática del alma sobre todo mediante una relectura, desde la óptica del nuevo paradigma hermenéutico, del célebre mito del «carro alado», con el que el alma se presenta en el *Fedro* y se vincula con la temática del Eros.[50]

Como es bien sabido, en este mito Platón representa el alma como una yunta alada tirada por dos caballos, uno blanco y de buena raza y el otro negro y de raza contraria, guiada por un auriga.[51] Tanto las almas de los Dioses como las de los hombres están representadas así, con la única diferencia de que los caballos y los aurigas de los Dioses «son todos ellos buenos», mientras que los de los hombres «son mezclados».[52]

La llegada de las almas a los cuerpos físicos se produce a causa de la pérdida de las alas que sufren las almas de los hombres.

Pero veamos lo que dice Platón de las alas y de las cosas que las alimentan y las hacen crecer:

> El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras co-

49. Cf. más adelante, pp. 657-667 y en especial el esquema de la p. 661.

50. Para la bibliografía sobre el *Fedro* (en general y sobre los temas específicos que aquí tratamos) véanse: CHERNISS, *Lustrum*, 4 1959, pp. 133-141; BRISSON, *Lustrum*, 1977, 1983, 1988, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones. Aquí nos ocuparemos sobre todo de *Fedro*, 245 C - 256 E.

51. Cf. *Fedro*, 246 A-D, y la repetición en 253 C - 254 B. Traducción castellana de E. Lledó Íñigo: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1986.

52. *Fedro*, 246 A 7 - B 1: θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται.

sas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y se acaba.[53]

Ahora bien, los carros alados de las almas humanas siguen, en el más allá, un viaje celeste que se produce cíclicamente, doce filas de dioses dispuestas en orden, con Zeus a la cabeza. Y mientras ascienden hasta la bóveda del cielo para llegar a la visión y a la contemplación de las realidades absolutas en el mundo hiperuránico, las almas de los Dioses avanzan fácilmente en el difícil ascenso, porque tienen carros bien equilibrados y de ágil manejo; en cambio, a los carros alados de las almas humanas les cuesta trabajo avanzar, porque el caballo de mala casta tiende a tirar hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado bien.

Las almas que mejor siguen e imitan al Dios que las guía, aunque con dificultades, porque en cierto modo todas están soliviantadas por los caballos, llegan a ver las auténticas realidades. Otras, en cambio, a ratos se alzan, a ratos se hunden forzadas por los caballos; y por esto sólo consiguen ver algunas realidades y otras no consiguen verlas. Algunas almas, además, aunque deseosas de llegar a la visión de las auténticas realidades, no lo consiguen en absoluto, porque no llegan a avanzar correctamente en el viaje, y por esto chocan unas con las otras en su intento de adelantarse, y se producen tumultos. En consecuencia, algunas se quedan renqueantes, se destrozan muchas plumas de sus alas y no llegan a disfrutar de la «visión del ser» [54] y «una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento».[55] Y las razones de este viaje y del empeño que tienen las almas nos lo explica Platón del siguiente modo:

El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llanura de la Verdad se debe a que el pasto adecuado para la mejor par-

53. *Fedro*, 246 D 6 - E 4: **Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχή], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.**

54. *Fedro*, 248 B 4: [...]**τῆς τοῦ ὄντος θέας.**

55. *Fedro*, 248 B 5: [...] **ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται.**

te del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.[56]

Veamos ahora las consecuencias que les reporta a las almas humanas. Las que en el gran viaje por el cielo consiguen contemplar la Verdad, es decir, las verdaderas realidades que están en el Hiperuranio, o al menos algunas, estarán indemnes hasta el próximo viaje. Y si en los sucesivos viajes consiguen ver algunas verdades seguirán estando libres de daño. Pero cuando el alma, por los motivos anteriores, no sabe seguir a los Dioses y no consigue ver algunas verdades «se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra».[57]

Los tipos de vida de los hombres en que se implantan las almas caídas dependen del número de Ideas y de Verdad que hayan visto antes de caer. El alma que haya visto un mayor número de Verdades será superior a todas y dará vida a un tipo de hombre que es amigo del saber, amigo de la belleza y amigo de las Musas. Seguirán después las otras almas, en un orden jerárquico desde el punto de vista axiológico, según un orden decreciente de visión de la Verdad, del modo siguiente: en segundo lugar viene el alma que dará vida a un rey respetuoso de las leyes o un hombre de gobierno, en tercer lugar el alma que da vida a un político o un administrador o un hombre de negocios, en cuarto lugar el alma que tiene cuidado del cuerpo mediante la gimnasia o la medicina, en quinto lugar el alma de un adivino o de un iniciador a los misterios, en sexto lugar el alma de un poeta o de quien se dedica al arte de la imitación, en séptimo lugar el alma de un artesano o de un campesino, en octavo lugar el alma de un sofista o de un demagogo o adulador del pueblo y, finalmente, en noveno lugar el alma de un tirano.

No hay alma alguna que vuelva a vivir cerca de los Dioses hasta pasados diez mil años, es decir, hasta pasados diez ciclos de reencarnaciones en vidas terrenales con sus correspondientes premios o castigos derivados de los tipos de vida que han llevado, que duran en total mil años cada uno. Son una excepción las almas de los que hayan filosofado o hayan seguido a Eros

56. *Fedro*, 248 B 5 - C 2: οὗ δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.

57. *Fedro*, 248 C 7-8: λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ [...] .

con filosofía. Estas almas, después del tercer ciclo de mil años, si por tres veces consecutivas han practicado la filosofía y el Eros filosófico, «vuelven a cobrar sus alas», «se alejan»,[58] es decir, vuelven a vivir cerca de los Dioses.

Esta posibilidad particular de abreviar de forma tan notable los ciclos de las vidas terrenales, y la más general de seguir manteniendo, incluso durante todo el tiempo que se permanece sobre la tierra, una vinculación con el hiperuránico mundo de la Verdad, viene dada por la *anamnesis*, es decir, por la «reminiscencia» que, siguiendo el método filosófico, se obtiene de las realidades vistas originariamente en el Hiperuranio. Y es mediante la «reminiscencia», que se realiza en la dimensión de la Belleza, que Eros hace renacer las alas en el alma.

> Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las Ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «invadido por un dios».
>
> Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura [en la que se manifiesta Eros], aquella que se da *cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas* y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de «entusiasmo», es ésta la mejor de las mejores [...].[59]

La conocidísima interpretación metafísica que Platón da de la Belleza, con la que se vincula estructuralmente Eros, es decir,

58. *Fedro*, 249 A 4 s.: [...] πτερωθεῖσαι [...] ἀπέρχονται.

59. *Fedro*, 249 B 6 - E 2: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεως εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστιν

la capacidad que tiene de hacer que al alma le crezcan de nuevo las alas, consiste en el *privilegio que ha tenido de ser perceptible incluso por el ojo sensible en la dimensión de lo físico* y, por tanto, de constituir como un potente traslucirse de lo inteligible en lo sensible (Platón lleva aquí hasta sus últimas consecuencias el privilegio que la espiritualidad griega otorgaba al *ver* y a la *belleza*):

> Sea todo esto en gracias al recuerdo que, en el anhelo de lo de entonces, ha hecho que ahora se hable largamente aquí. Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, *en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla*. Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente –porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase así a nuestra vista– y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse. *Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable.*[60]

Pues bien, tornando al alma, hay que señalar que, así como ha caído del Hiperuranio a la esfera de lo sensible a causa del caballo de mala casta y a causa de la incapacidad del auriga para frenar y mantener en equilibrio el carro, así también corre el

ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων. σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας — ἣν **ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνῃσκόμενος, πτερῶται** τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος — ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων.

60. *Fedro*, 250 C 7 - E 1: Ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε νῦν μακρότερα εἴρηται· περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, **δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα.** ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται — δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν — καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά· νῦν δὲ **κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.**

riesgo de caer cuando se encuentra en este mundo, a causa asimismo del caballo de mala casta.

En efecto, a la vista de la belleza el alma entera se inflama de deseo. Y mientras el caballo de buena casta se contiene frenado por el aguijón, el otro caballo patalea, se lanza con violencia sobre el objeto amado y, derribando los frenos, puede arrastrar consigo también al otro caballo y al auriga hacia ese amor carnal que se aferra cada vez más a lo que es terrenal y mortal. Pero el auriga, al recordar la Belleza que había visto en el Hiperuranio junto con la Templanza, cae hacia atrás, tira de las riendas con gran fuerza y comienza una violenta lucha hasta llegar por fin a someter y a dominar al caballo malo.

Sobre este tema Platón nos ofrece unas espléndidas páginas en las que trata con extraordinaria habilidad artística la lucha entre los dos amores.[61]

Así llegamos al punto crucial de la cuestión que hemos planteado: ¿es posible seguir interpretando el auriga y los dos caballos como símbolos de las tres formas del alma, la intelectiva, la concupiscible y la irascible, de que habla la *República*, y que se repite como es bien sabido en el *Timeo*?

Esta es precisamente la interpretación que actualmente se impone como *communis opinio* en todos los niveles. Pero las dificultades que suscita son notables.

Ante todo, hay que señalar que el alma concupiscible y la irascible se presentan en el *Timeo* como *almas mortales* vinculadas solamente a la dimensión física del hombre; en cambio, el *Fedro* habla de las almas en la dimensión de lo inmortal y de lo suprasensible. Y esto conduciría lógicamente a excluir, o en cualquier caso a poner seriamente en duda, que ambos caballos representen las dos formas de alma concupiscible e irascible.

Aparece además otro hecho que es igualmente decisivo para poner en duda la *communis opinio*. En uno de los pasajes que hemos leído, Platón nos dice claramente que las almas de los Dioses tampoco son simples, sino que están estructuradas del mismo modo que las de los hombres, y se representan metafóricamente con la misma imagen del carro alado, con la diferencia de que los caballos de los carros alados de los Dioses son de buena casta, mientras que los de las almas de los hombres «son mezclados». Lo que significa que los caballos de los Dioses son perfectamente

61. Véase especialmente *Fedro*, 253 E - 256 D.

dominables, mientras que los de las almas humanas no son perfectamente dominables, precisamente por su carácter «mixto». Evidentemente, para los Dioses no existen los equivalentes, aunque más *puros* y más de *buena casta*, a lo que en el hombre representan el alma concupiscible y el alma irascible, porque no tienen las tendencias, necesidades y finalidades que éstas regulan.

Finalmente, si bien el alma concupiscible explica las caídas morales que se producen en *este* mundo, no se entiende cómo puede explicar *la caída que se produce en el otro mundo*, la que arrastra al alma hacia la tierra. En otras palabras, los motivos que según Platón llevan al carro alado a perder las alas tienen muy poco que ver con la *actividad del alma concupiscible en este mundo*.

Así pues, el carro alado simboliza el *alma racional* y, en cualquier caso, la Idea de alma en su naturaleza compuesta y sintética según la doctrina de los Principios. Ésta es, bien mirado, la exégesis más coherente y más consistente.

A comienzos del siglo XX, Robin había planteado perfectamente este problema, y había señalado un camino que puede llevar a la solución; camino que, en nuestra opinión, hay que retomar y recorrer hoy en día de forma sistemática. Escribía Robin: «Todas las dificultades desaparecen, en cambio, si en los dos corceles del *Fedro* vemos la imagen de lo Diverso y de la Necesidad. Lo Diverso es la esencia divisible. Es, pues, una multiplicidad y, como dirá más tarde Platón, una Díada de Grande y Pequeño o, como dice ya, una desigualdad y una desemejanza, una multiplicidad constituida por la oposición del Más y del Menos. Se trata de un principio que se opone a lo Mismo, pero que lo Mismo puede ordenar, justamente como el número impone el acuerdo y la proporción, que son propios de la naturaleza de lo Finito, a los contrarios que forman lo Infinito: es la Necesidad, principio de la oposición de los contrarios, causa de lo que hay de desordenado y de malo en las cosas y fundamento de la constitución del alma mortal. Por otra parte, el carro del Alma, según el *Fedro*, siempre tiene dos corceles, también en el caso de las almas divinas (246 AB); pero esta dualidad no constituye por sí misma un peligro, mientras la desigualdad esté sometida al orden: sólo se convierte en un peligro en las almas en las que esta subordinación se destruye, es decir, en términos míticos, desde el momento en que el auriga ya no domina a sus caballos; la caída de los caballos es, pues, efecto de la Necesidad, puesto que la Necesidad es un principio de desorden. De este modo, los dos caballos del *Fedro* parecen repre-

sentar exactamente la esencia de lo Diverso y la causa necesaria, a veces dominada por la Razón, a veces opuesta a esta».[62]

Naturalmente, las observaciones de Robin serán objeto de distintas revisiones, precisiones y correcciones. Nosotros no podemos aquí adentrarnos en esta problemática específica, porque ampliaría excesivamente nuestro campo de investigación. Sin embargo, podemos hacer algunas breves reflexiones. Ciertamente, es excesivo interpretar los dos caballos como imagen directa de la Díada, aunque no hay duda de que expresan relaciones que remiten a los Principios.

También en el *Timeo*, como veremos, el Alma del universo, como todas las almas, tiene una estructura bipolar con una conformación triádica, como sugiere claramente la propia imagen del carro alado constituido por dos caballos y el auriga, y como dejan ver perfectamente los esquemas ilustrativos de la doctrina del *Timeo* que presentaremos más adelante.[63]

Asimismo en el *Timeo* entre el Alma del universo y las almas de los hombres existe, a pesar de la identidad de fondo, una *diferencia* específica, como destaca Platón claramente:

> [El demiurgo] dijo esto y vertió nuevamente en el recipiente, en el que antes había mezclado el alma del universo, los restos de la mezcla anterior y los mezcló de una manera que era en cierto sentido igual, aunque ya no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado.[64]

En el *Fedro* dice, en cambio:

> Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen.[65]

62. ROBIN, *La teoria platonica...*, pp. 184 s.

63. Cf. más adelante, pp. 660 y sobre todo 661.

64. *Timeo*, 41 D 4 ss. Traducción castellana de Francisco Lisi: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1992. Véase el texto griego en la p. 704, nota 9.

65. *Fedro*, 246 A 7 - B 3: θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος.

Y téngase presente que en el *Fedro* Platón afirma que está explicando un mito en el sentido más profundo del término y, por tanto, lo que dominan son las puras metáforas, mientras que en el *Timeo*, aun moviéndose en el plano de la verosimilitud (y del mito, como todos sus escritos), Platón da un paso más hacia adelante, hacia las «Doctrinas no escritas», como veremos.

Pero, dado que se trata de un punto extraordinariamente delicado, queremos leer asimismo el pasaje del *Timeo*, que habla del alma irascible y concupiscible como de almas *mortales*, para mostrar cómo éstas, aun presentando ciertas similitudes, no pueden identificarse con los dos corceles del carro alado.

Tras haber creado lo que estaba destinado a no perecer, el Demiurgo confió a los Dioses creados la tarea de crear las realidades que estaban destinadas a morir, y entre éstas precisamente el alma irascible y concupiscible. Veamos el texto:

> El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando éstos recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron *otra especie de alma, la mortal*, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta compusieron con necesidad el alma mortal. Por esto, como los dioses menores se cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera totalmente necesario, implantaron la parte mortal en otra parte del cuerpo separada de aquélla y construyeron un istmo y límite entre la cabeza y el tronco, el cuello, colocado entremedio para que estén separadas. Ligaron *el género mortal del alma* al tronco y al así llamado tórax. Puesto que una parte del alma mortal es por naturaleza mejor y otra peor, volvieron a dividir la cavidad del tórax y la separaron con el diafragma colocado en el medio, tal como se hace con las habitaciones de las mujeres y de los hombres. Implantaron la parte belicosa del alma que participa de la valentía y el coraje más

cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente la parte apetitiva, cuando ésta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis. [...] [66]

Entre el diafragma y el límite hacia el ombligo, hicieron habitar a la parte del alma que siente apetito de comidas y bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza corporal, para lo cual construyeron en todo este lugar como una especie de pesebre para la alimentación del cuerpo. Allí la ataron, por cierto, como a una fiera salvaje: era necesario criarla atada, si un género mortal iba a existir realmente alguna vez. La colocaron en ese lugar para que se apaciente siempre junto al pesebre y habite lo más lejos posible de la parte deliberativa, de modo que cause el menor ruido y alboroto y permita reflexionar al elemento superior con tranquilidad acerca de lo que conviene a todas las partes, tanto desde la perspectiva común como de la particular. Sabían que no iba a comprender el lenguaje racional y que, aunque lo percibiera de alguna manera, no le era propio ocuparse de las palabras, sino que las imágenes y apariciones de la noche y, más aún, del día la arrastrarían con sus hechizos. Ciertamente, a esto mismo

---

66. *Timeo*, 69 C 3 - 70 A 7: καὶ τῶν μὲν θείων αυτος γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν **ἄλλο τε εἶδος** ἐν αὐτῇ **ψυχῆς** προσῳκοδόμουν **τὸ θνητόν**, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, αναγκαίως **τὸ θνητὸν γένος** συνέθεσαν. καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρίς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι.

tendió un dios cuando construyó el hígado y lo colocó en su habitáculo.[67]

En resumen, como decíamos antes, podemos hallar ciertas analogías entre la función de los caballos del carro alado y el alma concupiscible y sensible, pero la separación es clara y en cierto sentido infranqueable: los caballos del carro alado son *inmortales*, mientras que el alma concupiscible e irascible de la que habla el *Timeo* son la *parte mortal del alma*. Se trata, pues, de analogías transversales y no estructurales.

A lo sumo, los dos caballos de la metáfora del carro alado podrían significar una *estructura paradigmática* a la que se adaptan las respectivas partes mortales del alma. Pero incluso en este caso, para explicar la estructura compuesta de la propia alma eterna, es decir, *la estructura del modelo*, habría que remitirse a las «Doctrinas no escritas», y sin éstas no sería posible. La tricotomía del alma que aparece en la *República* tiene implicaciones muy complejas, que van mucho más allá de lo que se dice en este diálogo.[68]

Tampoco confió Platón a la palabra escrita *todo* su pensamiento acerca del alma.

Para acabar con este punto podemos añadir todavía un deta-

67. *Timeo*, 70 D 7 - 71 B 1: Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατῴκισαν, οἷον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῇ τοῦ σώματος τροφῇ τεκτηνάμενοι· καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ συνημμένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος. ἵν' οὖν ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνῃ καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῇ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐῷ βουλεύεσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθ' ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο, τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν ἧπατος ἰδέαν συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν.

68. Véanse algunas interesantes observaciones en: TH. SZLEZÁK, «Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia», *Phronesis*, 21 (1976), pp. 31-58. En efecto, la doctrina del alma de PLATÓN merecería hoy en día una revisión sistemática detallada en todos sus aspectos y en todas sus implicaciones protológicas. Por otra parte, PLATÓN nos dice con claridad que una explicación de la Idea del alma, de cómo es esta, «requeriría toda una larga y divina explicación» (**πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως**), *Fedro*, 246 A 4 s.

lle, bastante relevante en nuestra opinión. No solamente la complejidad de la estructura del alma racional que nos presenta después Platón en el *Timeo* tiene ciertas correspondencias con la imagen metafórica del alma como carro alado tal como se nos presenta en el *Fedro*, sino que incluso en la *República*, que es anterior, aparecen algunas alusiones anticipadoras. Tal como ya hemos apuntado parcialmente, también la doctrina del alma que nos presenta dicha obra revela ciertas características esenciales si se examina a la luz del nuevo paradigma hermenéutico. En efecto, Platón, tal como se desprende de algunas alusiones precisas, en la época de la *República* ya concebía *el alma racional*, esto es, el alma en su auténtica naturaleza (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει), *como una mezcla*, es decir, como «un compuesto de muchos» (συνθετόν τε ἐκ πολλῶν) y, concretamente, como un compuesto hecho de una «bellísima síntesis» (τῇ καλλίστῃ συνθέσει). Y ya en aquella época sólo debía considerar inmortal al alma en esta forma de la racionalidad (y no también al alma irascible y concupiscible), ya que es precisamente ésta la que él considera «de naturaleza divina».[69]

En resumen, el nuevo paradigma hermenéutico puede proporcionar mayor coherencia y consistencia también a este importante aspecto del pensamiento platónico. En cualquier caso, hoy en día ya no es posible seguir interpretando la metáfora del carro alado como expresión emblemática del alma, tal como se entiende desde la perspectiva del paradigma tradicional.

VII. La belleza suscitadora del Eros y sus relaciones con la protología

Queda aún una cuestión sobre la que queremos llamar la atención, a fin de demostrar de forma sistemática la perfecta convergencia de la doctrina platónica del Eros con las «Doctrinas no escritas», esto es, los vínculos existentes entre lo Bello, del que se genera y sobre el que se fundamenta el Eros, y los Principios primeros y supremos.

Como admiten unánimemente desde hace tiempo todos los que han estudiado a fondo a Platón lo Bello coincide con el Bien o, en cualquier caso, presenta una gran afinidad y difiere solamente

69. Los pasajes a que nos referimos son: *República*, X, 611 B 1, B 5-6; IX, 589 C-D y 590 C-D.

en el modo como se presenta. Por otra parte, ésta era la convicción fundamental que se desprendía de la cultura helénica en todos sus aspectos y de la propia lengua griega, que creó el término *kalokagathia*, belleza-bondad, que es representativo de ese tipo de cultura, de la que no vamos a hablar porque es bien conocida.

Ya sabemos en qué consiste propiamente la esencia de lo Bello. Mientras que en el *Hipias mayor* Platón había señalado como característica definitoria de lo Bello la *adecuación y conveniencia* (τὸ πρέπον) [70] a la función que corresponde a la cosa, que es una característica correcta aunque parcial, en el *Filebo* va más allá, en un pasaje que ya hemos examinado, y precisa que lo Bello es «medida» y «proporción», precisamente en relación con el problema del Bien:

> Resulta, pues, que la potencia del Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) se nos ha refugiado en la naturaleza de lo Bello (εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν); en efecto, la *medida* y la *proporción* (μετριότης καὶ συμμετρία) coinciden en todas partes con *belleza* y *virtud* (κάλλος καὶ ἀρετή).[71]

Y en el *Timeo* reafirma:

> Todo lo bueno es bello y *lo bello no es desmesurado*.[72]

Pero ya hemos visto que en el *Filebo*, sorprendiéndonos con su extraordinaria habilidad de artista, Platón nos muestra, con el «juego» de lo escrito, la coincidencia del Bien y de lo Bello con el *Uno*:

> Entonces, si no podemos capturar el *Bien* bajo una sola forma, tomémoslo en tres, *Belleza*, *Proporción* y *Verdad*, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola *unidad* (οἷον ἕν!) el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que por ella, *porque es buena* (ὡς ἀγαθὸν ὄν!), la mezcla resulta ser tal.[73]

Por lo tanto, las conclusiones que hay que extraer son eviden-

---

70. Cf. *Hipias mayor*, 288 C-E, 290 D-291 B, 293 D-E. Traducción castellana de J. Calonge: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1981.

71. *Filebo*, 64 E 5-7; véase todo el contexto en pp. 445 ss.

72. *Timeo*, 87 C 4-5: **πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.**

73. *Filebo*, 65 A 1-5. Véase cuanto hemos dicho anteriormente, pp.448 s.

tes por sí mismas. *Lo Bello a lo que tiende Eros es el propio Principio primero y supremo*. El punto más alto de la escala de amor del *Banquete*, igual que ese Bello supremo que se trasluce también en lo sensible para devolver las alas al alma y a su regreso al mundo de los inteligibles, no es una Idea particular entre las demás, sino que es la propia Idea suprema del Bien de la que habla la *República*, es decir, repitámoslo, el Principio primero y supremo y, por tanto, el Uno que es la Medida suprema y perfectísima.[74]

Y esto es lo que explica claramente la razón por la que lo Bello inteligible se trasluce también en la dimensión de lo sensible. Desde hace tiempo se ha caracterizado la Belleza platónica como una especie de «esplendor» o de «destello luminoso» con el que el Bien se deja ver y nos atrae, y en este sentido se ha interpretado la tesis del *Fedro*, contenida en el pasaje que hemos examinado antes, según la cual lo Bello (que es un aspecto del Bien) tuvo el privilegio de ser visible con los ojos también en la dimensión física. Precisamente Gadamer atiende a este aspecto cuando afirma, en las significativas páginas finales de su obra más importante, que lo Bello como un «resplandecer de algo ultraterrenal [...] presente en lo visible» resulta ser «lo que de por sí "es más manifiesto" (τὸ ἐκφανέστατον)».[75] De ahí saca Gadamer las siguientes conclusiones: «La luminosidad del aparecer no es sólo una de las propiedades de lo bello, sino que constituye su auténtica esencia. La característica de lo bello, por lo que atrae inmediatamente hacia sí el deseo del alma humana, está basada en su ser mismo. Puesto que está estructurado según medidas, el ente no es sólo lo que es, sino que hace aparecer dentro de sí una totalidad mesurada y armónica en sí misma. Ésta es la revelación (ἀλήθεια) de que habla Platón en el *Filebo*, que pertenece a la esencia de lo bello. La belleza no es simplemente la simetría, sino el aparecer mismo que se fundamenta sobre ésta. La belleza tiene la naturaleza del resplandecer. Pero resplandecer significa resplandecer sobre algo, como el sol, y, por tanto, aparecer a su vez en aquello sobre lo que cae la luz. La belleza tiene la forma de ser de la *luz*».[76]

74. Véase, además de ROBIN, *La teoria platonica*, p. 253, las espléndidas observaciones de FINDLAY, *Plato*..., p. 149.

75. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, traducción de G. VATTIMO, Milán 1983; 1985[2], p. 549 (la primera edición del original: *Warheit und Methode*, es de 1960, reeditada en 1965, en 1972, en 1975 y en 1986).

76. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 549 s. (= p. 486[5] del original)

Estas afirmaciones, a pesar de su notable perspicacia, adquieren aún mayor coherencia y consistencia en el contexto del pensamiento de Platón expresado en las «Doctrinas no escritas». Lo Bello es *un modo de explicarse el Uno en la dimensión del ser*, es decir, de la Medida suprema, a través de una refracción polícroma de la Medida y del Orden en las distintas formas de lo medido y de lo ordenado, y en este sentido es *la visibilidad del Uno*.

En otras palabras, lo Bello *nos hace ver al Uno en las relaciones proporcionales y numéricas según las que se manifiesta*, además de en el nivel de lo inteligible, también en la dimensión física de lo «visible».

Así pues, es el Uno (la Medida suprema de todas las cosas) que, manifestándose en las relaciones de proporción, orden y armonía, a distintos niveles, desde los corpóreos hasta los de la visión suprema de lo Bello en sí, nos atrae constantemente.

Esto clarifica aún más las razones por las que Platón construye una escala de belleza y de amor, que hoy en día puede sorprender mucho: de la belleza de los cuerpos a la de las almas, de la de las leyes y las actividades humanas a la de las ciencias y del conocimiento supremo. Por consiguiente, según Platón, a la visión de lo bello-en-sí se llega *después de la visión del conocimiento y de las ciencias más elevadas*, y por tanto de la matemática, que es el intermedio entre el mundo sensible y el inteligible. Y es el propio Aristóteles quien sobre este aspecto nos ofrece un hermosísimo testimonio en la *Metafísica*, reafirmando exactamente los conceptos platónicos:

> [...] Yerran quienes afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o de la Bondad. Hablan, en efecto, de ellas y las muestran en grado sumo. Aunque no las nombren, no es que no hablen de ellas, puesto que muestran sus obras y sus razones. Por su parte, las formas supremas de la Belleza son *el orden, la proporción y la delimitación*, que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo. Y puesto que éstas (me refiero, por ejemplo, al orden y la delimitación) son, a todas luces, causas de muchas cosas, es evidente que hablan en cierto modo de esta causa, la causa como Belleza.[77]

77. ARISTÓTELES, *Metafísica*, M 3, 1078 a 33-1078 b 5: οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ ψεύδονται. λέγουσι γὰρ καὶ δεικνύουσι μάλιστα· οὐ γὰρ εἰ μὴ ὀνομάζουσι τὰ δ' ἔργα καὶ τοὺς λόγους δεικνύουσιν, οὐ λέγουσι περὶ αὐτῶν. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθη-

En definitiva, resulta ya evidente en qué sentido el Eros platónico que se alimenta y se sacia de lo Bello dista mucho de lo irracional y de lo alógico, como algunos parecen creer, y por qué razón una investigación en términos psicoanalíticos de esta problemática platónica sólo toca aspectos marginales y queda lejos de los fundamentos.

Ya Robin había entendido perfectamente la naturaleza profundamente racional e intelectual de la doctrina platónica del Amor y de la Belleza. Además de insistir en el carácter racional de esta concepción del Eros de Platón, Robin explicaba correctamente en qué sentido las mismas Ideas son en sí bellas y todo el cosmos inteligible es bello en el sentido más elevado, precisamente en su estructura sintética y bipolar: «[...] siendo la inteligencia lo más parecido que hay a la Medida, causa de la belleza, no debemos sorprendernos del carácter intelectual del amor platónico, cuyo fin es la contemplación de lo Bello, ni de las constantes aproximaciones establecidas por Platón entre la Idea de Amor y la de orden y medida (*Gorgias*, 507 E; *Banquete*, 202 E). Por otra parte, la mezcla de la que la medida es la causa, posee ella misma proporción, belleza y verdad; pero éstos sólo son los distintos aspectos del Bien único, principio último y causa suprema de lo compuesto (*Filebo*, 64 D - 65 A). Parece pues que esta mezcla que, superior a la inteligencia, se basta a sí misma, no puede ser otra cosa que cada Idea tomada individualmente y, sobre todo, el conjunto de las Ideas, puesto que constituye un mundo inteligible. En efecto, cada Idea tomada por sí misma es una mezcla, porque es una síntesis de lo Mismo y de lo Diverso. El conjunto de estos conjuntos es también en sí mismo una síntesis de relación y un cosmos ordenado; puesto que reúne en sí la totalidad de las síntesis posibles, es realmente el único absolutamente perfecto y absolutamente capaz de bastarse a sí mismo».[78]

De ahí que las observaciones con que Robin concluye su obra sobre el amor platónico se imponen de nuevo, con mayor

ματικαὶ ἐπιστῆμαι. καὶ ἐπεί γε πολλῶν αἴτια φαίνεται ταῦτα (λέγω δ' οἷον ἡ τάξις καὶ τὸ ὡρισμένον), δῆλον ὅτι λέγοιεν ἂν καὶ τὴν τοιαύτην αἰτίαν τὴν ὡς τὸ καλὸν αἴτιον τρόπον τινά. Sobre esta temática de la relación entre lo «bello» y las «matemáticas» en los platónicos véanse las importantes páginas de Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya 1968[3], pp. 107 ss.; actualmente el lector dispone ya de la edición italiana de esta obra: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, véanse las pp. 173-176.

78. ROBIN, *La teoria platonica...*, pp. 248 s.

fuerza aún, después de la difusión de algunas de sus ideas básicas que eran un anticipo de las que hoy en día han llevado a la formulación del paradigma alternativo al tradicional: «El amor es pues una expresión del carácter dinámico y sintético de las doctrinas de Platón, y también de sus tendencias *intelectualistas* y *matemáticas*».[79]

Y nosotros añadiremos por nuestra parte que Eros es, por consiguiente, una expresión realmente emblemática precisamente de los conceptos protológicos y últimos.[80]

79. ROBIN, *La teoria platonica...*, p. 255.

80. Una vez alcanzado este nivel protológico, sería sumamente útil volver a leer el libro de Krüger, *Ragione e Passione*, antes citado en la nota 16, que ve en el Eros la esencia de la filosofía de Platón.

CUARTA PARTE

La doctrina de la Inteligencia demiúrgica y sus relaciones con la protología

Los pasajes de los grandes diálogos sobre la figura teórica y las obras del Demiurgo y sobre los Principios primeros vinculados a éstas interpretados a la luz de las «Doctrinas no escritas»

Todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa.

TIMEO, 28 A

Lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa. Descubrir al Hacedor y Padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible.

TIMEO, 28 C

Capítulo decimosexto

La teoría del Demiurgo en el Fedón, *en la* República, *en el* Sofista, *en el* Político *y sus implicaciones protológicas*

I. El problema del demiurgo y su planteamiento exacto en el seno del nuevo paradigma hermenéutico

Esta cuarta parte de nuestra obra aborda uno de los problemas más complejos del pensamiento platónico y presenta una serie de novedades ofrecidas por la Escuela de Milán, no sólo respecto a las interpretaciones tradicionales, sino también respecto a las aportaciones de la Escuela platónica de Tubinga; de ahí la necesidad de hacer una serie de precisiones preliminares a fin de evitar algunos equívocos.

Los investigadores de la Escuela platónica de Tubinga se han ocupado sólo en parte de la doctrina del Demiurgo, porque se han centrado sobre todo en los temas que más se relacionan con la reconstrucción estructural de las «Doctrinas no escritas», mientras que la teoría del Demiurgo la expuso Platón preferentemente en sus escritos y no sólo a través de la oralidad dialéctica.

Esto ha dado lugar a que algunos estudiosos creyeran erróneamente que la reconstrucción filosófica de las «Doctrinas no escritas» hecha por la Escuela de Tubinga no puede encajar con la teoría del Demiurgo, y que el planteamiento deductivo de la protología platónica, tal como ha sido reconstruido por Krämer y Gaiser, tiende a una forma de inmanentismo (que está estrechamente vinculado con la llamada «metafísica alemana»). Este deductivismo resultaría opuesto en más de un aspecto a la perspectiva de la trascendencia, con la que la doctrina del Demiurgo está, en cambio, vinculada.

En resumen, algunos piensan que las «Doctrinas no escri-

tas», según la interpretación de Platón hecha por el nuevo paradigma hermenéutico, con su influencia que se extiende probablemente *a todos los diálogos*, o al menos con toda seguridad desde los centrales en adelante, *supone, si no la eliminación del Demiurgo, al menos una reducción de éste a un papel pura o predominantemente simbólico*.

Pues bien, esta convicción resulta totalmente infundada; y además *es errónea desde el punto de vista epistemológico* por una serie de razones que ahora expondremos.

(1) En primer lugar, la mayoría de estudiosos ha creído que las propuestas interpretativas del nuevo paradigma debían o, al menos, podían ser discutidas y juzgadas *desde el mismo plano en que están basadas todas las anteriores*, es decir, partiendo de los esquemas del paradigma tradicional; y no han comprendido que *se trata de un paradigma hermenéutico científico completamente nuevo*. Y precisamente por eso *no puede reducirse a un mínimo común denominador con el anterior* y sólo arbitrariamente puede incluirse en las categorías hermenéuticas de aquel paradigma.

(2) Por consiguiente, muchos no han comprendido que, precisamente en la medida en que nos hallamos ante un *nuevo paradigma científico*, es necesario distinguir entre lo que pertenece al *esquema paradigmático* y lo que, en cambio, forma parte de las complejas *reconstrucciones que pueden hacerse en el seno del propio paradigma* (esto es, entre las complejas reconstrucciones en el ámbito de las cuestiones estructuralmente vinculadas a las soluciones de los distintos *puzzles* en el seno del esquema paradigmático).[2]

Ahora bien, la doctrina del Demiurgo no pertenece a las categorías que constituyen el eje de sostén de las propuestas hermenéuticas de la Escuela de Tubinga (que consiste en las relaciones globales entre «escrito» y «no escrito», «tradición directa» y «tradición indirecta»)[3] y, por tanto, no forma parte de la problemática hermenéutica paradigmática en general; más bien, puesto que la doctrina del Demiurgo la confió Platón a los escritos, y la tradición indirecta que nos transmite las «Doc-

1. Sobre este punto véanse pp. 70 ss.
2. Sobre este punto véanse pp. 13 ss.
3. Véase cuanto se ha precisado en pp. 72 ss.

trinas no escritas» no habla de ella, esa doctrina *tiene que ver precisamente con uno de los distintos problemas (aunque muy importantes) que se replantean en el seno de aquel paradigma* y que, por tanto, son susceptibles *de por sí* de soluciones que *pueden ser articuladas de distinta forma también por parte de los estudiosos que aceptan aquel paradigma*.

Lo que queremos decir con estas precisiones es que, desde el punto de vista filosófico, las posibles diferencias entre nuestros intentos de resolver *este* problema (este difícil *puzzle*) y los intentos de resolver este mismo problema (este mismo *puzzle*) por parte de los fundadores de la Escuela de Tubinga, no supondrían de ningún modo una reestructuración fundamental del propio paradigma o, en cualquier caso, *no supondrían la aparición de antítesis respecto al marco categorial paradigmático, puesto que afectan a reconstrucciones de una parte del diseño en el seno de este marco*.

Por lo demás, ya lo hemos afirmado muchas veces (y creemos que, llegados a este punto, el lector que no tenga prevenciones lo habrá comprendido perfectamente), *el nuevo paradigma inaugura una nueva época en los estudios platónicos*, al poner sobre el tapete –entre otras cosas– una cantidad de problemas que seguramente son susceptibles de recibir soluciones distintas y polivalentes, aunque ricas y fecundas, precisamente en el seno de un marco paradigmático innovador, que como tal abre posibilidades nuevas y diferentes en las investigaciones sobre Platón.

(3) Estas premisas metodológicas y epistemológicas van dirigidas sobre todo a rebatir las objeciones formuladas en el sentido de que nuestra anterior interpretación de Platón, que está basada en la teoría de la trascendencia (conseguida con la «segunda navegación») y que presenta el *Demiurgo como figura teórica fundamental*, no concordaría con las tesis de la Escuela de Tubinga. En realidad, nosotros consideramos que la interpretación de Krämer y Gaiser dista mucho de ser de tipo *inmanentista* y, por tanto, no excluye la figura teórica del Demiurgo, como se desprende de documentos concretos que ahora presentaremos.

(4) Se ha sostenido, por ejemplo, que la reconstrucción de las «Doctrinas no escritas» de la Escuela de Tubinga tiene sus raíces en la «metafísica alemana» y reduce la metafísica platónica a un sistema rigurosamente deductivo, a un *Ableitungssys-*

tem, esto es, a una forma de «emanacionismo» sumamente refinado.

Pero veamos una postura clara de Krämer a este respecto, que desmiente totalmente esta conjetura inexacta e infundada. Después de haber hablado de la estructura gradual de la realidad según Platón, que implica unos planos principales, distinguidos y diferenciados a su vez en grados sucesivos según relaciones jerárquicas concretas, Krämer precisa: «En general, se trata de una relación ontológica de derivación en la que el peldaño más alto posee siempre un *prius* óntico respecto al más bajo (πρότερον - ὕστερον φύσει) y en el que, utilizando una fórmula platónica, el primero puede ser o ser pensado sin el segundo, pero no al contrario, el segundo sin el primero (συναναιρεῖν καὶ μὴ συναναιρεῖσθαι). *Existe, por tanto, una relación de dependencia unilateral no reversible en la que, no obstante, el plano más elevado ofrece solamente condiciones necesarias, pero no suficientes para el plano sucesivo. En efecto, la Díada de grande-y-pequeño desempeña un papel fundamental en todos los planos como principio material, pero sin que su diferenciación sea fundamentada posteriormente; de modo que el novum categorial queda sin explicar*».[4]

Y precisamente adoptando una postura clara para negar la presencia en Platón de un *Ableitungssystem* de tipo «emanacionista», Krämer afirma tajantemente lo siguiente: «El *tipo de sistema* que constituye la filosofía platónica puede definirse de una manera más precisa. Se trata de una forma de sistema que desarrolla estructuras fundacionales y últimas diferenciadas y graduadas jerárquicamente y que, por esta razón, utiliza un tipo de metáforas generativas. *Sin embargo, en sentido estricto, no puede hablarse a este respecto de un método deductivo o derivativo* (concretamente, no puede hablarse de una "emanación"). Esto deriva del hecho de que la relación de principiación no se concibe con la radicalidad que sería precisa y, *en vez de proporcionar las condiciones necesarias y suficientes, se limita a proporcionar las condiciones necesarias*».[5]

Como ya hemos señalado anteriormente, esas afirmaciones excluyen cualquier forma indiscriminada de inmanentismo de forma tajante y sin posibilidad de equívocos.

Por lo tanto, esta interpretación (que, además, es la que hasta ahora ha permitido explicar de la forma más eficaz y signifi-

cativa los documentos llegados a nosotros sobre las «Doctrinas no escritas» transmitidas por la tradición indirecta) da *amplia cabida a la figura teórica del Demiurgo*. En efecto, el Demiurgo se sitúa exactamente como *mediador entre el plano inteligible y el sensible*, puesto que *el plano de lo inteligible es necesario pero no suficiente para poder general lo sensible*. Pero de esto hablaremos con mayor extensión más adelante.[6]

(5) También la postura de Gaiser a este respecto resulta bastante explícita. El Demiurgo no es la Idea del bien (como algunos han creído poder afirmar), ni hay que confundirlo con la inteligencia que posee el Alma del mundo (como sostienen otros estudiosos). El Demiurgo hay que entenderlo –escribe exactamente Gaiser– como «un Nus trascendente».[7] Está claro, precisa concretamente Gaiser, que el Demiurgo «actúa como la Idea del Bien, aunque está *subordinado* a ésta y que, por otra parte, está *por encima* del Alma del mundo, que él originariamente compone».[8]

Una vez aclarados estos puntos importantes, podemos pasar a tratar detalladamente el problema.

II. Las doctrinas de la inteligencia universal presentadas en el *Fedón*

1. *El Demiurgo no es un descubrimiento tardío de Platón*

La primera aportación notable del nuevo paradigma a la teoría del Demiurgo consiste en el cambio radical que experimenta la cuestión de la «evolución» del pensamiento de Platón, de la que ya hemos hablado anteriormente.[9] Las obras que Platón va publicando sucesivamente, más que su evolución como *pensador*, lo que nos muestran es su evolución como *escritor*. El momento en que Platón pone por escrito una doctrina completa (naturalmente, dentro de los límites que él se marca para lo escrito) *no coincide en absoluto con el momento en que descubre y domina esa doctrina*. Y nos remitimos de nuevo a Gadamer

6. Véanse los capítulos siguientes, *passim*.
7. Gaiser, *Platons...*, p. 389, nota 166.
8. Gaiser, *Platons...*, p. 194.
9. Cf. pp. 125 ss.

cuando dice que «esa ingenua valoración cronológica de las obras dialógicas de Platón [...] debería ser abandonada definitivamente».[10]

En cuanto al problema que estamos tratando, puede decirse que incluso somos más afortunados, porque cuando Platón decide aludir por escrito a los problemas del Demiurgo, expone claramente su concepción, aunque sólo la desarrolla con extensión en el *Timeo*, que es un diálogo tardío. Precisamente este hecho es el que ha inducido a error a muchos estudiosos, que están convencidos de que el Demiurgo es un hallazgo tardío de Platón y han pasado por alto muchos pasajes de otros diálogos anteriores al *Timeo* en los que se habla de esta figura.

La primera vez que Platón habla expresamente de la Inteligencia cósmica es en el pasaje de la «segunda navegación» que aparece en el *Fedón*, y justamente en el punto central del gran mapa metafísico, del que ya nos ocupamos parcialmente antes y ahora examinaremos de nuevo, a fin de entenderlo correctamente *en su doble dirección y en el sentido que ya precisamos anteriormente.*[11]

El complejo razonamiento de Platón puede subdividirse en cuatro momentos.

(*a*) En primer lugar, trata del choque con la tesis de Anaxágoras de que *la Inteligencia ordena todas las cosas*, e ilustra el significado fundamental que tiene esta tesis para todas las cosas en general y para el hombre en particular.

(*b*) En segundo lugar, precisa cuáles son las consecuencias concretas que se derivarían de esta tesis de la *Inteligencia como causa de todas las cosas*, especialmente en lo que concierne a *la explicación de la estructura del cosmos y de los fenómenos cosmológicos* (de los que Anaxágoras se había ocupado de forma especial).

(*c*) Prosigue con la demostración del fracaso del intento de Anaxágoras. En efecto, según Platón, Anaxágoras *no supo utilizar coherentemente la Inteligencia para explicar los distintos fenómenos* (ni tampoco habría podido hacerlo manteniéndose en el

10. GADAMER, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, p. 17; traducido en: GADAMER, *Studi Platonici...*, vol. 2, pp. 149-261; el pasaje citado se encuentra en p. 165.

11. Cf. capítulo quinto, *passim*.

plano naturalista), como demuestran algunos ejemplos concretos tanto de carácter cosmo-ontológico como de carácter ético-axiológico.

(*d*) Platón acaba efectuando una rigurosa distinción entre la explicación de carácter «físico» y la de carácter «metafísico», y demostrando que *la doctrina de la Inteligencia debe vincularse necesariamente con esta última*.

Veamos el análisis del pasaje según el orden expuesto.

2. *La doctrina de la Inteligencia cósmica y sus implicaciones*

La gran tesis de Anaxágoras, según la cual la Inteligencia es ordenadora de las cosas y, por tanto, causa de éstas, *en líneas generales ha de ser considerada exacta y de gran alcance*.

Pero esta tesis debería vincularse estrechamente y estructuralmente con esta otra: la Inteligencia actúa *en función del Bien*, es decir, disponiendo y ordenando cada cosa *de la mejor manera posible*, en sentido general y particular. Hacer de la Inteligencia el principio de orden y la causa significa, pues, que lo más importante es precisamente el criterio paradigmático de lo óptimo, esto es, *el concepto de Bien en sentido primario y absoluto* (y esto tanto en lo que concierne a las cosas en general como en lo que concierne al hombre en particular).

Pero, como ya destacamos antes, Platón va más allá y especifica que el conocimiento debe incluir, además de *lo óptimo*, también *su contrario*, esto es, *lo peor*, porque la ciencia de ambas cosas es la misma. Y esto, evidentemente, como ya demostramos antes, es *una alusión a los Principios primeros en su estructura bipolar*, que por primera vez Platón presenta en sus escritos de una forma tan precisa.[12]

A partir de estas premisas se comprende perfectamente la tesis de fondo en la que insiste Platón: la Inteligencia sólo adquiere el significado correcto que le corresponde *si se vincula estructuralmente con el Bien* (es más, con lo *Mejor* y con lo *Peor*, o sea, con los *dos Principios*, usando la terminología de las «Doctrinas no escritas»).

Veamos el texto:

> [...] Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que *es la mente la que lo*

12. Cf. capítulo quinto, p. 144.

ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que *la mente fuera la causa de todo*, y consideré que, si eso es así, *la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor*. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella *en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa*. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es *lo mejor y lo óptimo*. Y *forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo.*[13]

3. *Conexión estructural entre la Inteligencia y el Bien*

Quien hace de la Inteligencia la causa de las cosas debe actuar, pues, sobre la base de esta *conexión estructural entre la doctrina de la Inteligencia y el principio del Bien*. Y esto es precisamente lo que hubiera debido hacer Anaxágoras al poner la Inteligencia como causa de las cosas. Concretamente, debería haber establecido si la Tierra es plana o redonda y dónde está situada, no ya en función de otras causas, *sino precisamente en función del Bien*, es decir, demostrando que su forma y posición *son las mejores posibles*. Y análoga explicación debería haber proporcionado en sus interpretaciones del Sol, de la Luna, de las estrellas, de sus movimientos y velocidades: es decir, debería haber dado cuenta de todo *partiendo del criterio de lo mejor*, esto es, sobre la base de los distintos modos como se explica el Bien.

En resumen: la utilización de la Inteligencia para dar razón de los distintos fenómenos implica que se explique, en general, *el Bien que es común a todas las cosas* y, en particular, *lo mejor*

13. *Fedón*, 97 B 8 - D 5: **Ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος,** ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν **τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην,** εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, **τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ·** εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, **ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν·** ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ **τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν.**

que caracteriza a cada una de ellas, es decir, las formas con que se realiza el Bien.

Así pues, Anaxágoras debería haber tendido al *conocimiento del Bien*, es más (como dice Platón en una posterior alusión a los Principios primeros en su estructura bipolar), al conocimiento de lo «mejor» *y de lo* «peor» (de los Principios primeros).

Veamos el texto:

> «[...] Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, *diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma*. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría *cómo le resultaba mejor estar en el centro*. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa. Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, *de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta*. Pues jamás habría supuesto que, *tras afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son*. Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que *explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos*. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor».[14]

4. *La Inteligencia y los elementos físicos no bastan para explicar la realidad si no se conectan con el Bien*

La lectura del libro de Anaxágoras demuestra, en cambio, *que no utilizó para nada este nexo fundacional*. En efecto, nuestro filósofo, para explicar el ordenamiento de las cosas, no recurre a lo que está vinculado estructuralmente con la Inteligencia,

14. PLATÓN, *Fedón*, 97 D 5 - 98 B 6: ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ηὑρηκέναι ᾠμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καί μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν

esto es, al Bien, sino que recurre a lo que de por sí (al menos tal como lo consideraban los físicos) es ajeno a la Inteligencia, es decir, se refiere continuamente a los elementos físicos, a las realidades corpóreas.

Para poder demostrar la falta de fundamento de la explicación de la realidad sobre la base de los elementos puramente físicos, Platón, más que adentrarse en cuestiones cosmo-ontológicas, elige ejemplos más eficaces tomados de la esfera de la realidad ética y axiológica, y se centra precisamente en el caso de Sócrates, como ya recordamos anteriormente.[15]

Si nos limitamos a los elementos de carácter físico, sólo puede explicarse correctamente el modo y los medios con los que Sócrates fue a la cárcel y permaneció en ella, esto es, sus órganos de locomoción (huesos, nervios, articulaciones y otras cosas) y su funcionamiento; pero no se puede explicar de ningún modo *la razón* por la que fue a la cárcel y permaneció en ella (a pesar de las posibilidades reales que habría tenido de *no ir* a la cárcel, o bien de *huir*). Y en cambio, ésta es la «verdadera causa», que consiste no ya en las funciones desempeñadas por los órganos del cuerpo, sino *en los valores de lo justo y de lo bello* (esto es, en el Bien moral). Por consiguiente, no puede decirse que Sócrates actúe con la Inteligencia en virtud de sus órganos, sino en virtud de la *elección de lo mejor*; por tanto, se sirve de sus órganos solamente como *instrumentos para efectuar la elección de lo mejor, pero no como verdadera causa*.

Veamos el importante texto:

ἀνάγκην, **λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι**· καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτήν, ἐπεκδιηγήσεσθαι **ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ** εἶναι· καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοι, παρεσκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος. καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμην ὡσαύτως πευσόμενος, καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, τάχους τε πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων, **πῇ ποτε ταῦτ' ἄμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἃ πάσχει.** οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν ᾠμην, **φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμῆσθαι, ἄλλην** τινὰ **αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν** ἢ **ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει**· ἑκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι **τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾠμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν**· καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς ἐλπίδας, ἀλλὰ πάνυ σπουδῇ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἦ ἀνεγίγνωσκον, ἵν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον.

15. Cf. capítulo quinto, pp. 143 ss. y el pasaje siguiente.

«Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre *no recurre para nada a la Inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas*, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con la Inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. *Pero llamar causas a las cosas de esta clase es demasiado absurdo*. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. *Sin embargo, decir que lo hago a causa de ellas, y eso al actuar con mi Inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión* [...]».[16]

16. *Fedón*, 98 B 7 - 99 B 2: **Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ᾠχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα,** ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. καί μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἄν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πράττει, κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειταί μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων, καὶ τὰ

5. *Causa primaria y causas secundarias*

Todo esto implica, en consecuencia, la distinción entre la *causa* y aquello a través de lo cual se realiza la causa; esto es, entre *la causa y lo que necesita la causa para poderse realizar*, que, a lo sumo, podrían llamarse causas subordinadas o concausas.

Esto es válido no sólo para la explicación del caso de Sócrates y de todas las realidades morales, sino *también para la explicación de todas las realidades cosmo-ontológicas*. El cielo y la tierra ocupan las posiciones en que se encuentran no porque se mantengan juntos solamente por fuerzas físicas, sino *porque se mantienen juntos por la fuerza divina del Bien y de lo conveniente*.

Así pues, *es el Bien* (en las distintas formas en que se desarrolla a distintos niveles) *el que une y mantiene juntas todas las cosas*.

Esto es precisamente lo que debe buscar el que indaga la «verdadera causa», *porque sobre esta base actúa precisamente la Inteligencia*.

Veamos el significativo texto, que ya habíamos leído:

> «[...] Pues eso es no ser capaz de distinguir que *una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa*. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. *Por este motivo, el uno implantando un*

μὲν ὀστᾶ ἐστιν στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὀστᾶ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτά· αἰωρουμένων οὖν τῶν ὀστῶν ἐν ταῖς αὑτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαί που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς ἐνθάδε κάθημαι· καὶ αὖ περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ὑμῖν ἑτέρας τοιαύτας αἰτίας λέγοι, φωνάς τε καὶ ἀέρας καὶ ἀκοὰς καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα αἰτιώμενος, ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἣν ἂν κελεύσωσιν· ἐπεὶ νὴ τὸν κύνα, ὡς ἐγῶμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιότερον ᾠμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἥντιν' ἂν τάττῃ. **ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον**· εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἷός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· **ὡς μέν-**

torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que el otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire. En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo. Pues yo con muchísimo gusto me habría hecho discípulo de cualquiera para poder comprender cuál es esta causa. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro –dijo–, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?».

«Desde luego que lo quiero, más que nada –respondió».[17]

Y veamos también un texto del *Timeo*, en el que Platón retoma este concepto del doble orden de causas, el de la «verdadera causa» (el Bien) y el de las causas secundarias y subordinadas (los medios para realizar la verdadera causa); texto que resulta especialmente significativo porque, además de aclarar lo dicho en el *Fedón*, demuestra la compacidad sistemática del pensamiento platónico, sobre la que ya hemos llamado muchas veces la atención:

τοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῷ πράττων, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία εἴη τοῦ λόγου.

17. *Fedón*, 99 B 2 - D 3: **τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον· ὃ δή μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει· τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἄν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται.** ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ' αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;

Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι.

«Todas éstas *son causas auxiliares de las que se sirvió Dios al realizar la Idea de lo mejor según la posibilidad*. La mayoría cree que lo que enfría o calienta, solidifica o funde y cuanto produce efectos semejantes no son causas secundarias sino las causas efectivas de todo. *Sin embargo, carecen absolutamente de raciocinio e inteligencia*. En efecto, hay que afirmar que el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia –pues ésta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles– y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros. Por cierto, nosotros debemos actuar de la misma manera. Es necesario que *tratemos ambos géneros de causas por separado, las que conjuntamente con la razón son artesanas de lo bello y bueno y cuantas carentes de inteligencia son origen de lo desordenado casual en todos los procesos*».[18]

6. *Conclusiones sobre la doctrina de la Inteligencia demiúrgica expresada en el* Fedón

De las páginas del *Fedón* que hemos leído y examinado, se desprenden las tres conclusiones siguientes, que son de gran importancia:

(*a*) la doctrina de la Inteligencia como causa de las cosas *no es válida en el plano puramente físico*, es decir, poniendo junto a la Inteligencia simplemente los elementos y las fuerzas de carácter físico;

(*b*) la Inteligencia debe conectarse estructuralmente con el

---

18. *Timeo*, 46 C 7 - E 6: Ταῦτ' οὖν **πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν**· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. **λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν.** τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν — τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ σώματα πάντα ὁρατὰ γέγονεν — τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, **χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.**

Bien, y precisamente *en el Bien se sitúa el punto de referencia irrenunciable* para poder explicar la generación, el devenir y el ser de las cosas;

(*c*) para llegar a esta perspectiva (así finaliza el último pasaje del *Fedón* que hemos leído) es necesario efectuar la «segunda navegación», es decir, *alcanzar el plano de lo inteligible, cuyo vértice lo constituye el Bien*; es más, Platón incluso nos dice que es necesario adquirir el conocimiento de lo *mejor* y de lo *peor*, o sea, *la estructura bipolar de los Principios*.

En otras palabras, queda muy claro que *la teoría de lo inteligible que culmina en el Bien constituye el auténtico punto de apoyo para la comprensión de la Inteligencia y de sus funciones*.

Obsérvese que Platón, en las tres páginas que hemos leído, se refiere dieciséis veces al Bien o a sus distintas explicaciones, es decir, alude dos veces más al Bien que a la Inteligencia, precisamente para poner en evidencia de la manera más clara posible el vínculo estructural que une inseparablemente *Inteligencia y Bien*.

De modo que el mensaje de fondo de nuestro filósofo puede resumirse así: al descubrimiento de la Inteligencia como causa de las cosas también llegaron los físicos; pero manteniéndose en el plano puramente sensible, la función de causalidad de la Inteligencia pierde casi totalmente su eficacia; *sólo conquistando la pirámide metafísica y su vértice (el Bien), la Inteligencia puede adquirir su significado y su consistencia ontológica*.

III. Alusiones a la figura teórica del demiurgo en la *República* y algunas precisiones sobre sus relaciones con las ideas de las cosas producidas por las artes

1. *Referencias al Demiurgo en los libros VI y VII de la* República

En la mayor parte de los diálogos posteriores al *Fedón*, empezando por la *República*, aparece de nuevo la teoría de la Inteligencia cósmica y del Demiurgo, siempre dentro de los límites exigidos por las diferentes temáticas tratadas y en la medida adecuada a esos contextos.

En el primer pasaje en que se menciona, el Demiurgo aparece sólo de pasada (en un contexto que ya conocemos bien y que antes hemos comentado), como «artesano de las percepciones»,

que modeló mucho más perfectamente la facultad de ver y de ser visto.[19]

De forma más destacada se menciona después como *ordenador de los cuerpos celestes*, cuando se habla de la astronomía como una de las ciencias necesarias para preparar a la dialéctica al filósofo y al hombre que deberá gobernar el Estado. Pero también en este caso se menciona de una forma incidental, aunque bastante reveladora, porque demuestra que Platón había concebido ya perfectamente la figura del Demiurgo como *El que ha dispuesto con la máxima belleza el cielo y cuanto hay en él.*[20]

2. *El problema del Demiurgo en el libro X de la* República

Es sobre todo en el libro décimo de la *República* donde Platón precisa algunos conceptos referentes a ciertos problemas del Demiurgo, que ya no tratará en ningún otro escrito y que, como veremos, son extraordinariamente importantes por muchas razones.

Nuestro filósofo tiene que resolver el problema del arte y de su función eticopolítica y educativa y, para poder hacerlo, debe precisar en qué nivel se sitúa en una visión global de la realidad, y especialmente en qué nivel se coloca el objeto del arte desde el punto de vista ontológico, esto es, en cuanto al *grado de ser* y por tanto en cuanto al *grado de verdad*.

Para poder alcanzar estos objetivos, Platón aborda el gran problema de la estructura metafísica de lo real, desde una perspectiva que le ofrezca la posibilidad de resolver la cuestión propuesta.

El ser verdadero, esto es, el ser en su más alto grado, como bien sabemos, es la Idea; y dado que el objeto de discusión es la *techne*, Platón se refiere a las ideas que están vinculadas con las

19. *República*, VI, 507 C 6-8: [...] ἐννενόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων **δημιουργὸν** ὅσῳ πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν **ἐδημιούργησεν**;

20. *República*, VII, 530 A 3 - B 4: Τῷ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγώ, ὄντα οὐκ οἴει ταὐτὸν πείσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἄστρων φοράς ἀποβλέποντα; νομιεῖν μὲν ὡς **οἷόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ**· τὴν δὲ νυκτὸς πρὸς ἡμέραν συμμετρίαν καὶ τούτων πρὸς μῆνα καὶ μηνὸς πρὸς ἐνιαυτὸν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων πρός τε ταῦτα καὶ πρὸς ἄλληλα, οὐκ ἄτοπον, οἴει, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίγνεσθαί τε ταῦτα ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῇ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν λαβεῖν;

artes humanas en general, y especialmente a las Ideas de los *artefactos*, o sea, a las Ideas de las *cosas que son producidas por las artes humanas*.

«Ser» a un nivel inferior, semejante al que es propio de las Ideas pero no verdadero ser como el de las Ideas, es el de las cosas que el hombre construye y produce.

Pero hay otro grado inferior respecto al verdadero ser, que coincide con la reproducción puramente aparente de las cosas como, por ejemplo, la reproducción que hace el pintor de los distintos objetos.

Veamos, pues, cuál es la escala jerárquica del ser, considerado desde esta perspectiva:

(*a*) hay un ser que lo es por naturaleza, esto es, *en su verdad*;

(*b*) hay un ser débil, que es *reproducción del ser verdadero*;

(c) hay un ser como pura apariencia, que está en el tercer grado respecto al ser verdadero (al ser que lo es por naturaleza), porque es copia de una copia, imitación de una imitación, *reproducción de una reproducción*.

Sigamos estrictamente el razonamiento de Platón en sus pasajes centrales.

3. *El artesano humano y su forma de obrar cuando fabrica*

Partiendo del criterio que ya conocemos, en el que insisten mucho los libros de la *República* que ya hemos analizado anteriormente, Platón apela al *procedimiento sinóptico* del método dialéctico de la reducción de la *multiplicidad* sensible a la *unidad* de la Idea. Razonando sobre la base de este método, las *múltiples* mesas y las *múltiples* camas deben reducirse a la *unidad* de la Idea. Pero, en este caso, las Ideas no son sólo *una*, sino *dos*, precisamente la Idea de cama y la Idea de mesa.

(Casi no hace falta recordar aquí, de pasada, esas razones, que ya conocemos bien y en las que Platón ya insistió en los libros anteriores de la *República,*[21] es decir, el juego basado en el *uno* y en el *dos*, hecho expresamente para aludir a la protología de las «Doctrinas no escritas», con objeto de recordar que cada una de las Ideas son una unidad, pero que las Ideas son más de una. Y se menciona el *dos*, como en los pasajes ya examinados antes, precisamente para referirse metafóricamente a la Díada,

21. Cf. pp. 351 s., nota 89; cf. también pp. 186 ss. y 197 ss.

que es precisamente el principio que explica la multiplicidad de las Ideas mismas y su estructura numérica en general. En efecto, hasta la fecha no se ha logrado explicar el juego uno/dos en el que insiste Platón).[22]

Pues bien, cuando los artesanos fabrican camas y mesas, *dirigen la mirada a la Idea en sí*, e intentan realizarla de manera correcta. Pero lo que fabrican los artesanos es *una copia de la Idea*, no la Idea en sí, que deben presuponer como tal para poder trabajar.

Veamos el texto:

> –En este caso, ¿quieres que comencemos examinando esto por medio del método acostumbrado? Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre. ¿O no me entiendes?
>
> –Sí, te entiendo.
>
> –Tomemos ahora la multiplicidad que prefieras. Por ejemplo, si te parece bien, hay muchas camas y mesas.
>
> –Claro que sí.
>
> –Pero Ideas de estos muebles hay dos: una de la cama y otra de la mesa.
>
> –Sí.
>
> –¿Y no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera? *Pues ningún artesano podría fabricar la Idea en sí*. O ¿de qué modo podría?
>
> –De ningún modo podría.[23]

Este pasaje repite un concepto aclarado ya con más extensión en un texto paralelo del *Crátilo*, que conviene citar porque arroja luz sobre la figura del Demiurgo y sobre su función en un

22. Sobre este tema léase de nuevo el pasaje de GADAMER que reproducimos en las pp. 350 s.

23. *República*, X, 596 A 5- B 11: Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις;

Μανθάνω.

Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅτι βούλει τῶν πολλῶν. οἷον, εἰ 'θέλεις, πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι.

Πῶς δ' οὔ;

sentido muy genérico; y precisamente por esto conviene tenerlo muy presente a fin de no malinterpretar la idea que tiene Platón de esta figura, que él utiliza a nivel teórico.

En el pasaje de la *República* que acabamos de leer, se mencionan ejemplos de *muebles*; en el pasaje del *Crátilo* se mencionan, en cambio, ejemplos de *utensilios* o *instrumentos*, a fin de poder ilustrar por analogía el lenguaje, que se presenta precisamente como un *instrumento* para captar y comunicar las cosas. Cuando se quiere tejer, hay que utilizar un instrumento específico que es la lanzadera, que sirve para separar y tejer los hilos. Y cuando se quiere perforar algo, hay que recurrir al taladro. Del mismo modo, si queremos distinguir bien las cosas y comunicarlas y enseñarlas a los demás, tenemos que utilizar un instrumento, que es el «nombre», que precisamente sirve para separar y comunicar la esencia de las cosas.

Además, precisa Platón, para que la lanzadera funcione correctamente y por lo tanto se pueda hacer buen uso de ella, ha de ser fabricada por quien posee el arte de fabricar estas cosas, esto es, por el carpintero. E igualmente el taladro, por las mismas razones, ha de ser fabricado por quien posee el arte correspondiente, esto es, por el herrero. Lo mismo ocurre con los nombres: para que sean adecuados, tienen que ser acuñados por quien posee el arte de los nombres, y éste es el más raro de los artesanos (δημιουργοί) y el más difícil de hallar entre los hombres.

Pero el aspecto que más nos interesa es el siguiente.

¿Qué criterio deben seguir los artesanos (los «demiurgos») para fabricar correctamente el instrumento? (*a*) En primer lugar, deben dirigir la mirada hacia el objeto correspondiente, a *lo que es en sí*, es decir, a la naturaleza misma de la cosa que persiguen. (*b*) Además, deben tomar en consideración *el material que hay que utilizar para realizar la idea del instrumento y elegir el adecuado*: madera para las lanzaderas, hierro para el taladro,

Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης.

Ναί.

Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλίνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ τἆλλα κατὰ ταὐτά; **οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν· πῶς γάρ;**

Οὐδαμῶς.

las sílabas adecuadas para acuñar los nombres que han de expresar la naturaleza de las cosas de la manera más conveniente.

Sócrates: –Prosigamos, pues. Considera en qué se fija el legislador para imponer los nombres; y parte, en tu examen, de lo que antes dijimos. ¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?

Hermógenes: –Desde luego.

Sócrates: –¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, *o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que rompió*?

Hermógenes: –En esta última, creo yo.

Sócrates –¿Tendríamos entonces todo el derecho de llamarla «la lanzadera en sí»?

Hermógenes: –Así lo creo yo.

Sócrates – Por consiguiente, cuando se precise fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, *¿han de tener todas la forma de lanzadera* y hay que aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto?

Hermógenes: –Sí.

Sócrates: –Y lo mismo, por supuesto, en lo que respecta a los demás instrumentos: hay que encontrar la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica el instrumento; pero no como uno quiera, sino como es natural. Pues hay que saber aplicar al hierro, según parece, la forma de taladro naturalmente apropiada para cada objeto.

Hermógenes: –Por supuesto.

Sócrates: –Y a la madera la forma de lanzadera naturalmente apropiada para cada objeto.

Hermógenes: –Eso es.

Sócrates: –Y es que, según parece, a cada forma de tejido le corresponde por naturaleza una lanzadera, etc.

Hermógenes: –Sí.[24]

---

24. *Crátilo*, 389 A 5 - D 3: Traducción castellana de J. L. Calvo: PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1983.

ΣΩ. Ἴθι δή, ἐπίσκεψαι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται· ἐκ τῶν ἔμπροσθεν δὲ ἀνάσκεψαι. ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; ἆρ' οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν;

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

Naturalmente, a nosotros no nos interesa aquí directamente la compleja cuestión del demiurgo del lenguaje y, por tanto, la pasaremos por alto; y por el momento tampoco nos interesa la cuestión del *material adecuado* que debe utilizar cada artesano. Sí nos interesa, en cambio, fijar la atención en el *papel que desempeñan las Ideas en la actividad y en la obra de los* «artesanos» (demiurgos): en general, los artesanos fabrican en función de la Idea, *fijándose en ella como modelo*; pero no fabrican la Idea, sino que presuponen su existencia.

4. *El pseudoartesano como reproductor de meras apariencias*

Volvamos ahora al pasaje del libro décimo de la *República* con el que habíamos comenzado, y sigamos el hilo del razonamiento.

Platón quiere llevarnos a una precisa distinción jerárquica de los «demiurgos», esto es, de los artesanos; y justamente para alcanzar este objetivo pronuncia un discurso en cierto sentido provocador, para preparar al lector, empezando por el plano más bajo y no precisamente por el artesano de nivel superior ni tampoco por el artesano de un grado inferior, sino *por el que tan sólo es un imitador del artesano* (una especie de pseudodemiurgo).

Y el discurso provocador de Platón comienza precisamente presentando a *este pseudodemiurgo como artesano de todo*. En

ΣΩ. Τί δέ; ἂν καταγῇ αὐτῷ ἡ κερκὶς ποιοῦντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, **ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἣν κατέαξεν ἐποιει;**

ΕΡΜ. Πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιότατ' ἂν **αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς** καλέσαιμεν;

ΕΡΜ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐπειδὰν δέῃ λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λινῷ ἢ ἐρεῷ ἢ ὁποιῳοῦν τινι κερκίδα ποιεῖν, πάσας μὲν **δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος,** οἵα δ' ἑκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον;

ΕΡΜ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὴ ὀργάνων ὁ αὐτὸς τρόπος· τὸ φύσει ἑκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῇ [τὸ ἔργον], οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουληθῇ, ἀλλ' οἷον ἐπεφύκει. τὸ φύσει γὰρ ἑκάστῳ, ὡς ἔοικε, τρύπανον πεφυκὸς εἰς τὸν σίδηρον δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι.

ΕΡΜ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ τὴν φύσει κερκίδα ἑκάστῳ πεφυκυῖαν εἰς ξύλον.

ΕΡΜ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Φύσει γὰρ ἦν ἑκάστῳ εἶδει ὑφάσματος, ὡς ἔοικεν, ἑκάστη κερκίς, καὶ τἆλλα οὕτως.

ΕΡΜ. Ναί.

efecto, éste sabe presentar todas las cosas que los otros artesanos fabrican, incluidas todas las plantas, todos los animales y hasta él mismo, incluso todo cuanto hay en el cielo y en el Hades.

Y éste, en realidad, puede ser imitado por cualquiera con gran facilidad: basta tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados, de modo que vaya captando y reflejándolo todo; y precisamente así es posible *reproducir* en el espejo todas las cosas de las que se hablaba.

Ahora bien, el que puede reproducir con tanta facilidad todas las cosas en realidad no fabrica nada, sino que *simplemente reproduce puras imágenes o apariencias*.

Veamos el texto:

–Mira ahora qué nombre darás a este artesano.

–¿A qué artesano?

–Al que produce todas aquellas cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales.

–Hablas de un hombre hábil y sorprendente.

–Espera, y pronto dirás más que eso. Pues este mismo artesano es capaz, no sólo de hacer todos los muebles, sino también de producir todas las plantas, todos los animales y a él mismo; y además de éstos, fabrica la tierra y el cielo, los Dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra.

–¡Hablas de un maestro maravilloso!

–¿Dudas de lo que digo? Dime: ¿te parece que no existe un artesano de esa índole, o bien que se puede llegar a ser creador de estas cosas de un cierto modo, y de otro modo no? ¿No te percatas de que tú también eres capaz de hacer todas estas cosas de un cierto modo?

–¿Y cuál es este modo?

–No es difícil, sino que es hecho por artesanos rápidamente y en todas partes; inclusive con el máximo de rapidez, si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas de que acabo de hablar.

–Sí, dije, en su apariencia, pero no en lo que son verdaderamente.

–Bien, dijo; y vienes en ayuda del argumento en el momento requerido. Uno de estos artesanos es el pintor, creo. ¿O no?

–Claro que sí.

–Pienso que dirás que lo que hace no es real, aunque de algún modo el pintor hace la cama. ¿No es verdad?

–Sí, pero también esto en apariencia.[25]

5. *El Artesano divino o «Fiturgo» como productor de las ideas de los artefactos*

En el primer pasaje se ha dicho que el carpintero hace la cama, pero no la Idea de cama; en el segundo se ha hablado del que produce simplemente una apariencia de cama, una pura imagen de la misma. Por consiguiente, desde el punto de vista ontológico, habrá que distinguir tres niveles diferentes, como ya hemos precisado antes:

(*a*) el de la *Idea*, que constituye el nivel de lo que es ser de por sí;

(*b*) el de los *objetos producidos por las distintas técnicas*, que no constituyen el ser en sí, sino algo que se asemeja al ser, es decir, una forma débil de ser respecto al verdadero ser;

(*c*) el de la *pura imitación mediante imagen* (pictórica o poética), que constituye una pura apariencia del ser.

Si tomamos la cama como ejemplo, se pueden entender per-

---

25. *República*, X, 596 B 12- E 11: Ἀλλ' ὅρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν.

Τὸν ποῖον;

Ὃς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἷς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν.

Δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα.

Οὔπω γε, ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῷα πάντα ἐργάζεται, τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἅιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται.

Πάνυ θαυμαστόν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν.

Ἀπιστεῖς; ἦν δ' ἐγώ. καί μοι εἰπέ, τὸ παράπαν οὐκ ἄν σοι δοκεῖ εἶναι τοιοῦτος δημιουργός, ἢ τινὶ μὲν τρόπῳ γενέσθαι ἂν τούτων ἁπάντων ποιητής, τινὶ δὲ οὐκ ἄν; ἢ οὐκ αἰσθάνῃ ὅτι κἂν αὐτὸς οἷός τ' εἴης πάντα ταῦτα ποιῆσαι τρόπῳ γέ τινι;

Καὶ τίς, ἔφη, ὁ τρόπος οὗτος;

Οὐ χαλεπός, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ πολλαχῇ καὶ ταχὺ δημιουργούμενος, τάχιστα δέ που, εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ· ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τἆλλα ζῷα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο.

Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ.

Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ εἰς δέον ἔρχῃ τῷ λόγῳ. τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν. ἦ γάρ;

Πῶς γὰρ οὔ;

Ἀλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ οἶμαι αὐτὸν ποιεῖν ἃ ποιεῖ. καίτοι τρόπῳ γέ τινι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ· ἢ οὔ;

Ναί, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος.

fectamente tanto los tres niveles como la función que es propia de quienes actúan sobre ellos, del siguiente modo:

(*a*) en el primer nivel está la cama que es por naturaleza (el verdadero ser), producida por Dios;

(*b*) en el segundo nivel está la cama corriente (un ser inferior al primero, semejante pero no verdadero ser), producida por el carpintero;

(*c*) en el tercer nivel está la cama como imagen (pura apariencia del ser), obra del pintor o del poeta.

Veamos el texto platónico:

> –¿Y el fabricante de camas? Pues hace un momento decías que no hace la Idea –aquello por lo cual decimos que la cama es cama– sino una cama particular.
>
> –Lo decía, en efecto.
>
> –Por lo tanto, si no fabrica lo que realmente es, no fabrica lo real sino algo que es semejante a lo real mas no es real. De modo que, si alguien dijera que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro trabajador manual es completamente real, correría el riesgo de no decir la verdad.
>
> –Al menos así les parecería a aquellos que manejan estos argumentos.
>
> –Por consiguiente, no hemos de asombrarnos si tal obra resulta algo oscuro en relación con la verdad.
>
> –No nos asombraremos.
>
> –¿Quieres ahora que, en base a estos ejemplos, investiguemos qué cosa es la imitación?
>
> –Si te parece.
>
> –¿No son tres las camas que se nos aparecen, *de una de las cuales decimos que existe en la naturaleza y que, según pienso, ha sido fabricada por Dios? ¿O por quién más podría haberlo sido?*
>
> *–Por nadie más, creo.*
>
> –Otra, la que hace el carpintero.
>
> –Sí.
>
> –Y la tercera, la que hace el pintor. ¿No es así?
>
> –Sea.
>
> *–Entonces el pintor, el carpintero, Dios, estos tres presiden tres tipos de camas.*
>
> –Tres, efectivamente.[26]

26. *República*, X, 597 A 1 - B 15: Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐχ ἅρτι μέντοι

El punto más delicado de este pasaje es aquel en que Platón afirma sin términos medios que *la cama por naturaleza, esto es, la idea misma de cama, ha sido fabricada por Dios*. Esta afirmación suscita problemas complejos, que la mayoría de estudiosos ha preferido pasar por alto sin tomarlos en la debida consideración.

Pero Platón insiste en ello de forma muy concreta.

En primer lugar, retoma la temática del *uno* y de lo *múltiple*, especificando que para cada grupo de objetos que nosotros llamamos con un nombre determinado Dios creó una sola idea: *una y no más de una*. Es más, presenta aquí incluso un tema relacionado en cierta medida con la problemática que, como ya hemos recordado antes a propósito del *Parménides*, dio origen a una serie de complejas y fuertes polémicas, tanto en el seno de la Academia como fuera de la Escuela.[27]

Dios hizo *una sola* cama en la naturaleza, y así será para siempre. En efecto, si hubiera *dos*, se impondría la necesidad de una *tercera*, a la que las otras dos deberían forzosamente referirse; pero entonces la verdadera cama por naturaleza sería esta tercera.

ἔλεγες ὅτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά;

Ἔλεγον γάρ.

Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὂν ποιοῖ, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ· τελέως δὲ εἶναι ὂν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;

Οὔκουν, ἔφη, ὥς γ' ἂν δόξειεν τοῖς περὶ τοὺς τοιούσδε λόγους διατρίβουσιν.

Μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὂν πρὸς ἀλήθειαν.

Μὴ γάρ.

Βούλει οὖν, ἔφην, ἐπ' αὐτῶν τούτων ζητήσωμεν τὸν μιμητὴν τοῦτον, τίς ποτ' ἐστίν;

Εἰ βούλει, ἔφη.

Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται· μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον;

Οὐδένα, οἶμαι.

Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων.

Ναί, ἔφη.

Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἦ γάρ;

Ἔστω.

Ζωγράφος δή, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται εἴδεσι κλινῶν.

Ναὶ τρεῖς.

27. Véase cuanto decimos al respecto en pp. 372 s.

Si este argumento, en vez de entenderse simplemente *en clave ontológica*, se interpretara *en clave henológica*, resultaría casi obvio: explicar significa siempre *uni*-ficar; por eso la hipótesis de las dos camas ideales hechas por Dios supondría necesariamente una tercera que *uni*-ficara las dos supuestas; en efecto, también dos camas ideales, para poder ser entendidas como tales, implicarían no ya una *dualidad* irreductible, sino algo *uno* e *idéntico* contenido en cada una de ellas, aunque diferentes entre sí.

Pero para quien se esfuerza por entender en qué sentido Platón habla de un *Dios productor* (Demiurgo) de la *cama-que-es-por-naturaleza* (Idea de cama), nuestro filósofo utiliza el término «Fiturgo» (φυτουργός), que en griego significaba habitualmente plantador, pero que se utiliza con una referencia precisa al término φύσις (naturaleza) del que procede, precisamente para expresar el concepto de *Productor de la naturaleza*, insistiendo en que Éste no sólo produjo la naturaleza de la cama, sino que hizo también según su *naturaleza* las otras cosas que produjo.

Veamos el importante texto:

> *–En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios.*
>
> –¿Y esto cómo?
>
> –Porque si hiciera sólo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la Idea; y ésta sería la cama que es, no las otras dos.
>
> –Correcto.
>
> –Pienso que esto era sabido por Dios, quien, *queriendo ser realmente creador de una cama realmente existente y no un fabricante particular de una cama particular, produjo una sola por naturaleza.*
>
> –Así parece.
>
> –¿Quieres entonces que demos a éste el nombre de «productor de la naturaleza» respecto de la cama, o algún otro semejante?
>
> *–Es justo, ya que ha producido en la naturaleza tanto este objeto como todos los demás.*[28]

28. *República*, X, 597 C 1 - D 8: **Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ**

6. *La jerarquía de los «demiurgos»*

Así pues, la jerarquía de los «demiurgos», de la que antes hemos hablado, está ya clara: en el vértice se encuentra el Demiurgo o Artesano divino, que recibe también la denominación de «Fiturgo», esto es, creador de las cosas de que estamos hablando *en su naturaleza y en su verdadero ser*; a éste le siguen los «demiurgos» o «artesanos humanos», esto es, los productores de todos los objetos de la técnica humana; y, tal como se nos dice en el primer fragmento que hemos leído, los artesanos humanos necesitan, para producir las cosas que fabrican, precisamente aquello que ha creado el Artesano divino; por último, en el tercer grado de la jerarquía no aparece un verdadero *artesano*, sino el que produce las imágenes, un simple imitador (por tanto, un pseudoartesano).

Veamos las conclusiones de Platón:

–¿Y en cuanto al carpintero? ¿No diremos que es artesano de una cama?

–Sí.

–¿Acaso diremos que también el pintor es artesano y productor de una cama?

–De ninguna manera.

–Pero, ¿qué dirás de éste en relación con la cama?

–A mí me parece que la manera más razonable de designarlo es «imitador» de aquello de lo cual los otros son artesanos.

–Sea; ¿llamas consiguientemente «imitador» al autor del tercer producto contando a partir de la naturaleza?

–De acuerdo.[29]

ἔστιν κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν.

Πῶς δή; ἔφη.

Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.

Ὀρθῶς, ἔφη.

Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδὼς ὁ **θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν.**

Ἔοικεν.

Βούλει οὖν τοῦτον μὲν **φυτουργὸν** τούτου προσαγορεύωμεν, ἤ τι τοιοῦτον;

Δίκαιον γοῦν, ἔφη, ἐπειδήπερ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τἆλλα πάντα πεποίηκεν.

29. *República*, X, 597 D 9 - E 5: Τί δὲ τὸν τέκτονα; ἆρ' οὐ δημιουργὸν κλίνης;

7. *Dios como el realmente bueno y alusión a la bipolaridad de los Principios para explicar los bienes y los males*

Acerca de las implicaciones teóricas de este problema volveremos a hablar más adelante, en las conclusiones de este mismo capítulo. Lo que ahora nos interesa, a fin de entender bien las conclusiones a las que nos parece necesario llegar, es reproducir un último pasaje en el que Platón nos dice explícitamente cuáles son las características de Dios que, evidentemente, es el mismo Dios-Artesano o Fiturgo del que ya hemos hablado antes y que, como deberíamos tener ya muy claro (aunque volveremos a insistir en ello inmediatamente), sería un grave error hermenéutico confundir con la Idea del bien.

Como explicará con mayor claridad en el *Timeo*, ya en este diálogo Platón afirma que Dios es «el bueno» (ἀγαθός) (en términos modernos diríamos el bueno en sentido *personal*), no el Bien (τὸ ἀγαθόν) en sentido *impersonal*.

–[...] Debe representarse siempre a Dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia.

–Eso es necesario.

–*Ahora bien, ¿no es Dios realmente bueno por sí, y de este modo debe hablarse de él?*

–¡Claro!

–Pero nada que sea bueno es perjudicial. ¿O no?

–Me parece que no puede ser perjudicial.

–Lo que no perjudica ¿produce algún mal?

–Tampoco.

–Y lo que no produce mal alguno ¿podría ser causa de un mal?

–No veo cómo.

–Pues bien, ¿es benéfico lo bueno?

–Sí.

–¿Es, entonces, causa de un bienestar?

–Sí.

Ναί.

Ἦ καὶ τὸν ζωγράφον δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοῦ τοιούτου;

Οὐδαμῶς.

Ἀλλὰ τί αὐτὸν κλίνης φήσεις εἶναι;

Τοῦτο, ἦ δ' ὅς, ἔμοιγε δοκεῖ μετριώτατ' ἂν προσαγορεύεσθαι, μιμητὴς οὗ ἐκεῖνοι δημιουργοί.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

–En este caso, el bien no es causa de todas las cosas; es causa de las cosas buenas, no de las malas.

–Absolutamente de acuerdo –expresó Adimanto.

–Por consiguiente –proseguí–, dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería sólo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, *y si de las buenas no debe haber otra causa que Dios, de las malas debe buscarse otra causa.*[30]

Evidentemente, así como Dios es causa de las cosas buenas, porque es la Inteligencia que realiza el Bien en sus distintas formas en el grado más alto posible y el Bien supremo en general es Principio de toda forma de bien específico y particular, así también el Principio del mal es el Principio antitético del Bien, sobre todo en su forma sensible, como se desprende de este pasaje paralelo del *Teeteto*:

Sócrates: –Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues *es necesario que exista siempre algo contrario al*

30. *República*, II, 379 A 7 - C 7: [...] οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον, ἐάντέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ.

Δεῖ γάρ.

Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω.

Τί μήν;

Ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν· ἢ γάρ;

Οὔ μοι δοκεῖ.

Ἆρ' οὖν ὃ μὴ βλαβερὸν βλάπτει;

Οὐδαμῶς.

Τὸ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ;

Οὐδὲ τοῦτο.

Τὸ δέ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἄν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον;

Πῶς γάρ;

Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν;

Ναί.

Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας;

Ναί.

Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον.

Παντελῶς γ', ἔφη.

Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, **τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.**

> *Bien. Los males no habitan entre los Dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí.* Por esta razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a Dios como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad.[31]

La alusión a los Principios bipolares para explicar los bienes y los males (es decir, la alusión al principio del Bien y al principio opuesto al Bien) es clarísima. Insistiremos en esta cuestión al final de capítulo.

IV. La figura y la actividad del Demiurgo en el *Sofista*

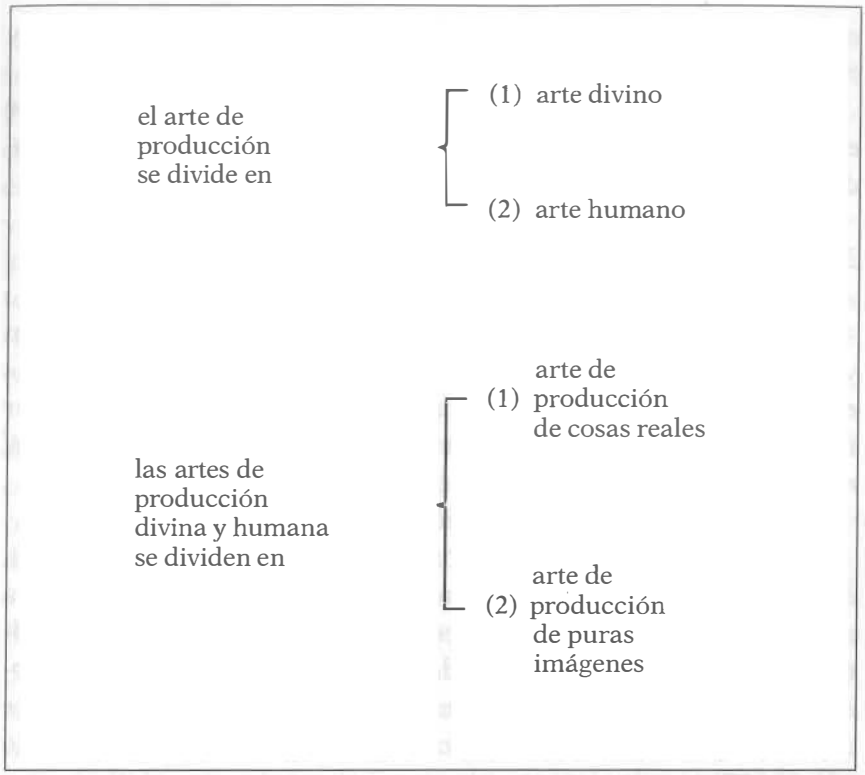
1. *Arte divino y arte humano*

Al final del *Sofista* Platón aporta nueva e importante información sobre la figura del Demiurgo. Pero también en este caso la mayoría de estudiosos ha preferido pasar por alto esas informaciones o, en todo caso, dejarlas total o parcialmente de lado, sin darles la importancia global y estructural que merecen.

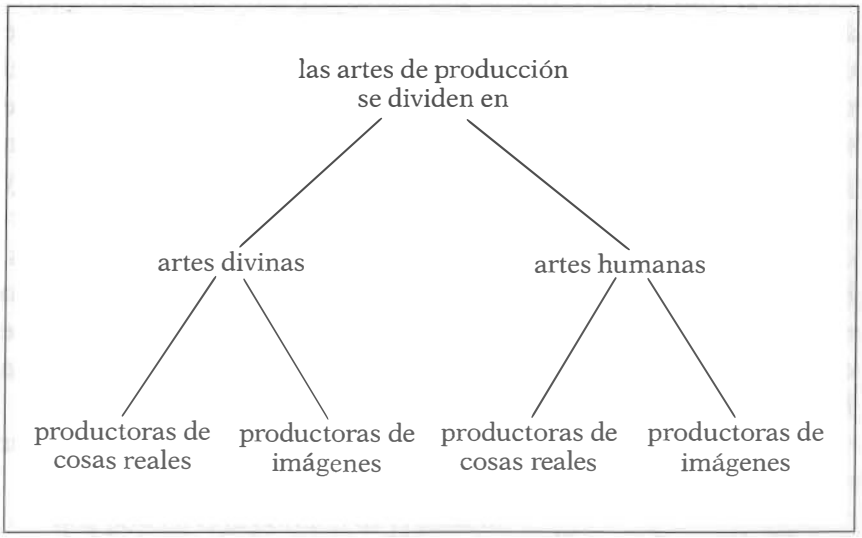
Para llegar a las conclusiones sobre la figura del sofista y a la posición ontológica del objeto al que se dirige la acción del propio sofista, Platón traza un cuadro general de las actividades productoras (artes creadoras), siguiendo el esquema diairético-dicotómico que, como hemos visto, es una de las líneas maestras del diálogo. Y en la dicotomía Platón sigue una doble división: una que podríamos denominar *vertical*, y otra *horizontal*. En sentido vertical la diáiresis pone en evidencia la diferencia entre (1) arte productivo *divino* y (2) arte productivo *humano*; y en cada apartado pone después en evidencia (1) la producción de *cosas reales* y (2) la producción de *imágenes*, tal como se representa en el siguiente esquema:

31. *Teeteto*, 176 A 5 - B 3:

ΣΩ. Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε — ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη — οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.



Siguiendo la división horizontal, podemos representar la subdivisión platónica del siguiente modo:



Hay que destacar no obstante que esta división podría hacerse también *en sentido geométrico y matemático*, naturalmente en

sentido analógico, como nos da a entender claramente Platón y como ha intentado demostrar Gaiser con gran agudeza.[32]

Explicar esta división nos apartaría mucho del tema; por eso nos centraremos en el punto principal, que es el arte de producción (en la creación) divina.

2. *Arte productivo y creación demiúrgica como un pasar del no-ser al ser*

Sobre el concepto de «arte productivo», de ποίησις, Platón ya había hablado con gran precisión en el *Banquete*. «Poiesis» es un término que abarca toda la esfera que incluye cualquier forma de actividad productiva que *sea capaz de hacer pasar del no-ser al ser* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν).

«Poiesis» es, pues, pasar *del no-ser al ser*.

Sin embargo, destaca Platón, por lo general sólo se otorga la denominación de «poetas» (ποιηταί), es decir, «creadores», a aquellos que se ocupan de poesía y de música, cuando en realidad el término *poiesis* es válido *para toda la esfera del arte productivo*. En el lenguaje común sólo se ha aplicado a una parte (en otras palabras, se ha utilizado el nombre del *todo* aplicado sólo a *una parte*).

Téngase presente que no se puede traducir el pasaje del *Banquete* manteniendo la polivalencia léxica del término *poiesis* (ποίησις) más que de forma parcial (es decir, sin cubrir toda el área semántica que el término abarca en griego). En efecto, desde un punto de vista filológico, «poesía» es una buena traducción del término ποίησις; pero para el lector moderno, «poesía» remite tan sólo a una realidad específica; y, sobre todo, ese término ha perdido la relación con *poiein* (ποιεῖν), es decir, con «hacer» y «producir» en sentido general. Mucho más adecuada es la traducción de «poiesis» por «creación», porque también para nosotros, los hombres de hoy, la poesía es creación; y además cualquier tipo de actividad productiva se considera generalmente una forma de creación (incluso en el lenguaje económico y comercial se utiliza hoy en día el término «creación» en este sentido).

Sin embargo, la traducción del término *poiesis* (ποίησις) por

32. Véase GAISER, *Platons...*, p. 127, que proporciona además representaciones gráficas y fórmulas incomparablemente superiores a los intentos realizados por otros anteriormente; y también MOVIA, *Apparenze...*, pp. 464-468.

«creación» resulta algo problemática desde el punto de vista filosófico, precisamente debido a la definición genérica que nos da Platón del término, esto es, como un *hacer pasar del no-ser al ser*, definición que al oído del hombre moderno adquiere resonancias bíblicas, ya que remite a la doctrina de la *creación de la nada*, y no es éste el significado exacto para Platón (como veremos mejor más adelante, aunque conviene destacarlo ya ahora). En efecto, Platón va mucho más allá que el resto de pensadores griegos, tanto anteriores como posteriores, aunque manteniéndose (como no podía ser de otra manera) *en la dimensión helénica*.

En otras palabras: la doctrina platónica de la *poiesis* es *el creacionismo más avanzado que existe en el pensamiento griego*; pero es un semi-creacionismo en sentido absoluto, esto es, si se compara con el concepto de creacionismo que el pensamiento occidental ha adoptado a través del contacto con los textos bíblicos.

Una vez aclarado esto, podremos presentar el pasaje del *Banquete* traduciendo el término *poiesis* (ποίησις) por *creación*, porque sólo así adquiere un sentido admisible. En cambio, en los pasajes del *Sofista* nos inclinaremos por traducir los términos relacionados con *poiesis* por «producción», porque este término refleja más adecuadamente el pensamiento expresado por Platón y, sobre todo, porque el *Sofista* no presenta las dificultades que presenta el *Banquete*, ya que en este diálogo se refiere específicamente a los poetas.

Veamos el texto del *Banquete*:

> [...] Tú sabes que la "creación" (*poiesis*) es algo múltiple, pues en realidad *toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación*, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices (demiurgos) de éstas son todos creadores (*poietai*).
>
> –Tienes razón.
>
> –Pero también sabes –continuó ella– que no se llaman creadores (poetas), sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación (poesía) se ha separado una parte, la concerniente a la música y al verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, «poesía», y «poetas» a los que poseen esta porción de creación.
>
> –Tienes razón –dije yo.[33]

33. *Banquete*, 205 B 8 - C 10: οἶσθ' ὅτι ποίησίς ἐστί τι πολύ. ἡ

Así pues, arte de producción (creación) es toda actividad que implica *hacer pasar del no-ser al ser* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν).

Este es exactamente el concepto que Platón vuelve a utilizar al comienzo del *Sofista*, cuando escribe:

> Extranjero: –*Cuando alguien lleva a ser todo aquello que antes no era, es denominado* «productor», *y lo que ha sido llevado a ser es llamado* «producto».
>
> Teeteto: –Correctamente.[34]

3. *El divino demiurgo productor de todas las realidades naturales*

Y precisamente en torno a este concepto de *llevar el no-ser al ser* (μὴ ὄν ... εἰς οὐσίαν) expresado en este pasaje, y al que Platón hace una destacada referencia, gira todo el gran discurso final del *Sofista*, del que hemos partido y que ahora estamos en condiciones de entender a fondo.

Arte productivo (creativo) es, pues, cualquier potencia o capacidad que sepa llevar a la generación ontológica las cosas que antes no existían (τὰ μὴ πρότερον ὄντα ὕστερον γίγνεσθαι).[35]

Pero hemos visto que entre estas artes hay unas que son *divinas* y otras que son *humanas*, y concretamente el arte divino es el que produce cosas reales y el humano es el que también produce, a diferente nivel, cosas igualmente reales.

Los objetos reales producidos por la divina actividad demiúrgica son exactamente éstos: todos *los animales*, todos *los vegetales*, todos *los cuerpos inanimados* que se hallan en el seno de la tierra. El divino Demiurgo produce, pues, *toda la esfera de las realidades naturales*.

γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

'Αληθῆ λέγεις.

'Αλλ' ὅμως, ἦ δ' ἥ, οἶσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἓν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί.

'Αληθῆ λέγεις, ἔφην.

34. *Sofista*, 219 B 4-7:

ΞΕ. Πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὂν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαί πού φαμεν.

ΘΕΑΙ. 'Ορθῶς.

35. Cf. *Sofista*, 265 B 10 s.

Por lo tanto, señala Platón, se equivocan muchos hombres que creen que todos estos objetos se generan *espontáneamente*, y que no han sido producidos por una Inteligencia y por una ciencia de Dios.

En resumen: *todas las realidades naturales y los propios elementos de que derivan* (agua, aire, tierra y fuego) *están producidos por el arte y por la Inteligencia divina*; en cambio, todas las realidades que se obtienen utilizando estas realidades, combinándolas entre sí de distintas formas y actuando sobre ellas están producidas por el arte humano.

Veamos el texto, que es de suma importancia:

> Extranjero: –Llamábamos productiva –si recordamos lo que dijimos al comienzo– a *toda potencia que llegaba a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no existía*.
>
> Teeteto: –Recuerdo.
>
> Extranjero: –*¿No diremos acaso que no es sino por obra de un Dios artesano y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes no existía*, a saber, todos los animales mortales, las plantas que crecen sobre la tierra a partir de semillas y raíces, y todos los cuerpos inanimados, tanto fusibles como no fusibles, que están compuestos en el interior de la tierra? O, valiéndonos de la concepción y de la terminología de la multitud...
>
> Teeteto: –¿En qué sentido?
>
> Extranjero: –... diremos que la naturaleza los engendra a partir de cierta causa automática, producida sin Inteligencia, o bien elaborada con razón y con una ciencia divina, surgida de Dios.
>
> Teeteto: –En lo que me concierne, quizás a causa de mi edad, yo suelo opinar ambas cosas, pero ahora que te miro y que supongo que tú crees que ella surge *gracias a Dios*, yo pienso del mismo modo.
>
> Extranjero: –Está bien, Teeteto. Y si consideramos que tú eres de aquellos que en el futuro podrían quizá pensar de otro modo, trataremos ahora de hacer que estés de acuerdo con el argumento, pero mediante la persuasión necesaria. No obstante, como conozco bien tu naturaleza, y sé que incluso sin nuestros argumentos ella va espontáneamente hacia donde tú dices que eres arrastrado, abandono la demostración, pues ello sería perder el tiempo. Sostendré, de todos modos, que *lo que se llama* «por naturaleza» *está producido por una técnica divina*, y, por una técnica humana, lo que está compuesto por los hombres a partir de ello. Según este

argumento, entonces, hay dos clases de producción: una es humana; la otra, divina.

Teeteto: –Correctamente.[36]

Y veamos las conclusiones:

Extranjero: –*Nosotros mismos, así como los demás seres vivos y cuanto se produce a partir del fuego, el agua, y lo que es afín a éstos, todas y cada una de estas producciones son cosas, como sabemos, elaboradas por Dios*. ¿No es así?

Teeteto: –Así es.[37]

V. Alusiones a la doctrina del demiurgo en el *Político*

En la primera parte del *Político* se presenta un grandioso mito, que pretende arrojar luz sobre la historia cósmica y humana, centrado en la idea de que en unas épocas determinadas y alter-

36. *Sofista*, 265 B 8 - E 7:

ΞΕ. Ποιητικήν, εἴπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, **πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἥτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι.**

ΘΕΑΙ. Μεμνήμεθα.

ΞΕ. Ζῷα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῇ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, **μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα;** ἢ τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι —

ΘΕΑΙ. Ποίῳ τῳ;

ΞΕ. Τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;

ΘΕΑΙ. Ἐγὼ μὲν ἴσως διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφότερα μεταδοξάζω· νῦν μὴν βλέπων εἰς σὲ καὶ ὑπολαμβάνων οἴεσθαί σε **κατά γε θεὸν** αὐτὰ γίγνεσθαι, ταύτῃ καὶ αὐτὸς νενόμικα.

ΞΕ. Καλῶς γε, ὦ Θεαίτητε, καὶ εἰ μέν γέ σε ἡγούμεθα τῶν εἰς τὸν ἔπειτ' <ἂν> χρόνον ἄλλως πως δοξαζόντων εἶναι, νῦν ἂν τῷ λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας ἐπεχειροῦμεν ποιεῖν ὁμολογεῖν· ἐπειδὴ δέ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσεισιν ἐφ' ἅπερ νῦν ἕλκεσθαι φῄς, ἐάσω· χρόνος **γὰρ ἐκ περιττοῦ γίγνοιτ' ἄν. ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ**, τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνῃ, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον δύο ποιητικῆς γένη, τὸ μὲν ἀνθρώπινον εἶναι, τὸ δὲ θεῖον.

ΘΕΑΙ. Ὀρθῶς.

37. *Sofista*, 266 B 2-5:

ΞΕ. **Ἡμεῖς μέν που καὶ τἆλλα ζῷα καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότ' ἐστίν, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα·** ἢ πῶς;

ΘΕΑΙ. Οὕτως.

nas el mundo gira en sentidos contrarios, con toda una serie de imágenes míticas relacionadas con esa idea.[38]

Este mito no es una simple narración plausible, como por ejemplo la del *Timeo*, de la que hablaremos más adelante, sino que contiene auténticos elementos propios de fábulas [39] de distintas procedencias con significados alegóricos y emblemáticos. Pero para comprender bien lo que dice Platón, hay que distinguir los dos grupos de elementos que forman el conjunto: los que constituyen sobre todo el armazón conceptual y los fántastico-poéticos y puramente míticos.

Gaiser ha tratado a fondo esta temática y ha obtenido unos resultados excelentes que, al poner de relieve algunas coincidencias con las «Doctrinas no escritas», han conseguido superar ampliamente las interpretaciones ofrecidas en el pasado.[40] Nosotros no podemos ocuparnos aquí de esta interpretación del gran mito del *Político*. En cambio, sí nos interesa llamar la atención sobre aquello que sustenta el mito, que se centra en el Demiurgo y en su obra.

A lo largo de toda la narración del mito, Platón se refiere en muchas ocasiones al Demiurgo, con una terminología y unas alusiones conceptuales que nos remiten al *Timeo*.

Veamos cuáles son las alusiones más importantes.

(*a*) El cosmos es *un ser viviente* (y, por tanto, al estar dotado de vida está también dotado de alma) y tiene *inteligencia*, que le ha sido concedida «por aquel que lo compuso desde el comienzo».[41]

38. Cf. *Político*, 268 D - 274 D. Cf. MIGLIORI, *Arte politica...*, pp. 217-222, 314-331.

39. Obsérvese que el propio Platón lo revela en *Político*, 268 D - 269 A.

40. GAISER, *Platons...*, Zweiter Teil: *Geschichte und Ontologie, passim*. GAISER ya se había ocupado del problema en su obra *Platon und die Geschichte*, Stuttgart 1961. Todo su pensamiento sobre este tema lo presentó GAISER en *La metafisica della storia in Platone*, compuesto por invitación nuestra y traducido por nosotros (cf. la nota 3 del capítulo segundo). Para un cuadro de las interpretaciones del gran mito del *Político*, véase la nota de M. ISNARDI PARENTE, *Il mito del «Politico»*, en ZELLER - ISNARDI PARENTE, pp. 228-237. Interesantes explicaciones de conceptos relacionados con este tema se pueden encontrar en: V. HÖSLE, *Warheit und Geschichte*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1984 (especialmente pp. 489 ss.), vinculados con el nuevo paradigma hermenéutico de la Escuela de Tubinga.

41. *Político*, 269 D 1 s.: [...] **ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς.**

(*b*) El cosmos ha recibido «muchos y magníficos dones de quien lo engendró»;[42] es más, de quien lo engendró ha recibido «todo cuanto tiene de bello».[43]

(*c*) El cosmos tiene «una *inmortalidad* recibida del Demiurgo».[44]

(*d*) El Demiurgo es «*el piloto* del universo»,[45] puesto que es «el que *lo organizó*»,[46]

(e) Finalmente, al Demiurgo se le llama, precisamente como en el *Timeo*, «Padre» [47] *del mundo*.

En qué sentido y en qué medida se anticipa, aunque sea por alusiones, la doctrina demiúrgica del *Timeo* prácticamente en su totalidad lo veremos en la exposición e interpretación de este diálogo.[48]

Sólo un punto merece ser destacado ahora, y es la alusión a la *estructura bipolar*, que, al igual que explica la esfera del ser inteligible, del *mismo modo explica también la realidad cósmica en su conjunto y la historia misma del cosmos y del hombre*. Platón insiste varias veces en esta estructura bipolar y precisamente desde esta óptica presenta la inversión del movimiento del mundo y los dos movimientos que en tiempos diferentes realiza en sentido opuesto;[49] pero la alusión más interesante y más bella la hallamos al final del mito, cuando se narra lo siguiente. El cosmos puede representarse como una nave que avanza con dificultades *por el océano sin fondo de la desemejanza* (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον...) en el que, a medida que va separándose de su piloto, correría el peligro de precipitarse y de disolverse, si Dios que lo ha creado no tomara de nuevo el timón para salvarlo y no lo reordenara impidiendo así que, siguiendo la tendencia opuesta, se disolviera.

Evidentemente, el gran «océano sin fondo de la desemejanza» es una espléndida metáfora de la *Díada infinita* (especialmente en su dimensión sensible); mientras que la obra de Dios y

42. *Político*, 269 D 8 s.: [...] **πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν.**

43. *Político*, 273 B 6 s.: παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα καλὰ κέκτηται.

44. *Político*, 270 A 3-5 ss.: τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα **ἀθανασίαν** ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ.

45. *Político*, 272 E 3 s.: τοῦ παντὸς ὁ μὲν **κυβερνήτης.**

46. *Político*, 273 D 4: θεὸς **ὁ κοσμήσας** αὐτόν.

47. *Político*, 273 B 1 s.: ... **τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς** κτλ.

48. Cf. capítulo decimoctavo, pp. 583-685.

49. Cf. *Político*, 269 E ss.

su ordenamiento general, la nueva intervención con la que recupera el orden y retoma el timón, expresan concretamente *la gran obra demiúrgica que domina el desorden con el orden, estructurando en términos generales y específicos el principio diádico infinito en función del mundo inteligible y de su naturaleza, que depende del Bien* (esto es, del Uno y de la Medida, como nos revela al final del mismo diálogo).

Veamos el espléndido final del gran mito, en el que *la estructura bipolar* de la realidad aparece en primerísimo plano y de forma incluso emblemática:

> Extranjero: –[...] Al comienzo, en efecto, [el mundo] supo aplicarlas con bastante exactitud, pero hacia el fin su flaqueza iba aumentando: el fallo se encontraba en los Principios corporales que entran en su constitución, en los caracteres heredados de su naturaleza primitiva, ya que ésta conllevaba un amplio desorden, antes de llegar al orden cósmico actual. De su Ordenador, en efecto, recibió todo lo que en él hay de bello, mientras que de su anterior constitución manan todos los males y todas las iniquidades que tienen lugar en el universo; por ella tiene él mismo todo esto, y por ella lo produce en los animales. Así, pues, mientras gozó de la asistencia de su piloto para nutrir a los seres que viven en su seno, excepción hecha de escasos y raros fallos, no producía más que grandes bienes; una vez separado del piloto, por el contrario, en cada uno de los períodos que sigue inmediatamente a este abandono, sigue aún administrando todas las cosas en orden a lo mejor; pero cuanto más avanza el tiempo y más lo invade el olvido, tanta mayor potencia van recuperando los restos de su turbulencia primitiva, y cuando, finalmente, ésta vuelve a su plenitud, son raros los bienes que trae consigo, y numerosos, por el contrario, los males, con el riesgo de llegar a destruirse a sí mismo con todo lo que encierra. Por eso la divinidad que lo organizó, viendo el peligro de su situación, comienza a temer que vaya a dislocarse bajo la tempestad que lo agita y vaya a abismarse en el océano sin fondo de la desemejanza; se sienta de nuevo a su gobernalle y, enderezando las partes que este ciclo recorrido sin guía acaba de dañar o dislocar, lo ordena y lo restaura de manera que resulte inmortal e imperecedero.[50]

---

50. *Político*, 273 B 1 - E 4: Trad. cast. Francisco de P. Samaranch: PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1972. τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς

Y este ordenamiento de la «antigua naturaleza» que era partícipe de un «enorme desorden», del que nace el cosmos, lo hace el Demiurgo *en función del Uno*; y precisamente del Uno deriva la inmunidad de la vejez y de la enfermedad de que habla el pasaje que acabamos de leer, como nos demostrará Platón con mayor extensión en el *Timeo*.

VI. Algunas implicaciones de esta doctrina

Los textos que acabamos de reproducir y las explicaciones que hemos proporcionado contienen una serie de implicaciones filosóficas y sistemáticas, que en parte ya hemos señalado y que ahora resumiremos y completaremos.

(1) Ya del *Fedón*, si se interpreta correctamente, esto es, precisando las afirmaciones que hace Platón en el gran mapa metafísico de la «segunda navegación» y su significado exacto, se desprende claramente *que el Bien* (lo mejor, lo óptimo) *y la Inteligencia no coinciden ontológicamente*, y que el primero resulta jerárquicamente superior a la segunda, *porque proporciona sus reglas*, es decir, el punto fijo de referencia estructural. Y la *República* lo confirma de nuevo con la mayor claridad.

Una de las interpretaciones que han tenido mayor fortuna es la defendida sobre todo por Zeller, que la difundió extensamente con su obra *Filosofia dei Greci*. Zeller sostenía que sólo

ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον· τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα καλὰ κέκτηται· παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτός τε ἔχει καὶ τοῖς ζῴοις ἐναπεργάζεται. μετὰ μὲν οὖν τοῦ κυβερνήτου τὰ ζῷα τρέφων ἐν αὐτῷ σμικρὰ μὲν φλαῦρα, μεγάλα δὲ ἐνέτικτεν ἀγαθά· χωριζόμενος δὲ ἐκείνου τὸν ἐγγύτατα χρόνον ἀεὶ τῆς ἀφέσεως κάλλιστα πάντα διάγει, προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει **τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος,** τελευτῶντος δὲ ἐξανθεῖ τοῦ χρόνου καὶ σμικρὰ μὲν τἀγαθά, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον αὑτοῦ τε ἀφικνεῖται καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. διὸ δὴ καὶ τότ' ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος **ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύῃ,** πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται.

podía defenderse la unidad del sistema platónico si se admitía que nuestro filósofo no distinguía, sino que más bien hacía coincidir, la Divinidad con la Idea del bien, la *causa eficiente* con la *causa formal.*[51] Pero esta explicación no se sostiene en absoluto, puesto que todos los textos indican lo contrario. En realidad, la Idea del bien es τὸ θεῖον, esto es, «lo Divino», y no ὁ θεός o sea, «el Dios», que coincide en cambio con la Inteligencia.

Para poder comprender bien esta doctrina, que a un filósofo de la época cristiana puede plantearle muchas dificultades y, en cualquier caso, muchos problemas de interpretación, es necesario remontarse a dos puntos esenciales de la espiritualidad y del pensamiento griego.

(*a*) En primer lugar, hay que recordar que para el hombre griego la *regla*, esto es, la *norma* o la *ley*, no dependía de Dios ni estaba subordinada a él, es decir, no la consideraba impuesta por Dios (para los griegos, Dios no era nomoteta). Por consiguiente, la regla se consideraba un *punto de referencia al que el propio Dios debía atenerse* y, por tanto, *algo jerárquicamente superior*. Y si pasamos del plano religioso en general al plano propiamente filosófico en particular, esta convicción se convierte en la concepción exacta expresada por Platón desde el *Fedón* en adelante, y sobre todo en la *República* y en el *Timeo*; por no hablar de los diálogos que expresan lo mismo, aunque desde una perspectiva parcial, como por ejemplo el *Eutifrón*, en el que se sostiene la tesis de que lo santo no es tal *porque sea del agrado* de Dios, sino al revés, lo santo agrada a Dios precisamente *porque es santo* (se impone a Dios por su naturaleza ontológica).

(*b*) En segundo lugar –y esta observación es aún más importante desde el punto de vista teórico– como telón de fondo de esta doctrina platónica hay que situar la famosa concepción de Parménides, que plasmó muchos de los aspectos esenciales de la mentalidad griega, es decir, la relación estructural precisa entre *el pensamiento y lo que es condición fundamental del pensamiento*, o sea, la relación inseparable que existe entre la *Inteligencia* y el *ser*.

Sólo *lo que es* es pensado; por tanto, el pensar resulta estruc-

51. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2⁵, pp. 709-718, y especialmente p. 712.

turalmente unido al ser («es lo mismo pensar y ser»).[52] En el ser tiene el pensar su propia consistencia, en el sentido de que el ser es *el fundamento* del pensar, *la causa y la razón de ser* del pensar («es lo mismo pensar y lo que es causa del pensamiento»).[53] El pensamiento se expresa siempre y solamente en el ser («sin el ser, en el que se halla expresado, no encontrarás el pensamiento»).[54] En resumen, *el ser es la condición del pensar, esto es, la razón fundadora y determinante del mismo*.

Si tenemos todo esto en cuenta, desde la óptica del nuevo paradigma, la unidad del pensamiento platónico adquiere, en nuestra opinión, una mayor relevancia, por supuesto desde la perspectiva griega. El Bien, Principio supremo, junto con el Principio antitético y la esfera del mundo ideal en su conjunto y en su estructura precisa, son *el objeto al que se refiere la Inteligencia divina*. Y a este mismo objeto, en la medida en que sea capaz, debe tender también la inteligencia del hombre con la filosofía, y especialmente con la dialéctica, que representa el punto central de la filosofía misma.

(2) El Dios platónico, pues, no es el Bien *impersonal*, sino *la Inteligencia que lo capta y lo explica con suma perfección*. Y precisamente en cuanto tal, Dios es la causa de todos los bienes.

Sobre Dios (Inteligencia) actúa el Principio opuesto al Bien (la Díada indefinida) sólo *diferenciándolo* de todo lo demás (en el *Timeo*, como veremos, Dios está en el vértice de todos los seres).

Pero esto nos lleva a una cuestión compleja, que sólo podremos resolver satisfactoriamente después de haber analizado el *Timeo*. No obstante, el pasaje de la *República* que hemos leído,

52. PARMÉNIDES, fragm. 3 DIELS-KRANZ: τὸ γὰρ αυτο νοειν εστιν τε καὶ εἶναι. Sobre las interpretaciones véase nuestra *Nota sulle interpretazioni del fr. 3 e dei versi 34 sgg. del fr. 8*, en: E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, primera parte, vol. III: *Eleati*, ed. a cargo de G. REALE, La Nuova Italia, Florencia 1967, pp. 218 ss. (a partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura ZELLER-REALE).

53. PARMÉNIDES, fragm. 8, v. 34 DIELS-KRANZ: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.. Sobre las diferentes traducciones e interpretaciones de este verso véase nuestra *Nota sulle interpretazioni...*, en ZELLER-REALE, pp. 224 ss.

54. PARMÉNIDES, fragm. 8, versos 35 s. DIELS-KRANZ: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν. Sobre las diferentes traducciones e interpretaciones de este verso véase nuestra *Nota sulle interpretazioni...*, en ZELLER-REALE, pp. 224-231..

junto con el pasaje paralelo del *Teeteto*, ya nos anticipan en buena parte lo que necesitamos saber. Dios (que es la mayor expresión del Bien) es causa de todo bien; en cambio, del mal es causa *cualquier otra cosa*, es decir, *cualquier cosa opuesta al Bien*. La tradición indirecta nos dice que para Platón era precisamente la Díada la fuente del Mal. Sin embargo (y sobre este punto insistiremos más adelante), sería inexacto, a nuestro juicio, creer que esa opinión de Platón sobre la Díada era válida indiscriminadamente *en todos los niveles*. Veremos, en efecto, que el principio antitético del Uno se manifiesta *en diferentes niveles analógicos*; y si en los niveles más altos la Díada resulta ser la condición fundamental de la multiplicidad, de la diferencia y de la gradación del ser, solamente en el nivel sensible, esto es, en el nivel jerárquicamente más bajo, resulta ser realmente Principio del Mal. Y, en efecto, en el *Teeteto* Platón dice expresamente que es imposible que los males «tengan su sede en los Dioses», es decir, en la esfera del mundo ideal, puesto que éstos «*giran necesariamente en torno a la naturaleza mortal y en torno a este lugar*». Insistiremos en este punto al hablar del *Timeo*.

(3) El nuevo paradigma proporciona también una respuesta válida a la compleja cuestión planteada en los pasajes del libro décimo de la *República* sobre las Ideas de los «artefactos», es decir, de las cosas que son producidas por las artes.

Los problemas que plantean estos pasajes son básicamente dos, de importancia similar.

(*a*) El primero lo plantea el hecho de que Platón hace del Dios-Artesano el creador de la Idea de cama y, por tanto, de las Ideas de las cosas que son producidas por el arte, pero no de todas las Ideas.

(*b*) El segundo deriva del hecho de que la tradición indirecta nos dice que Platón (o por lo menos muchos platónicos) admitía las Ideas correspondientes a las realidades naturales, pero no las Ideas correspondientes a las cosas producidas por el arte.[55] De modo que la tradición indirecta entraría en contradicción con los textos leídos.

En el ámbito del paradigma tradicional se han dado a estos dos problemas las soluciones más opuestas. Por ejemplo, para

55. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 9, 991 b 3-7; H 3, 1043 b 18 ss.; Λ 3, 1070 a 13 ss. Véase también PROCLO, *In Plat. Parm.*, p. 691 STALLBAUM (JENÓCRATES, fragm. 30 HEINZE = fragm. 94 ISNARDI PARENTE).

explicar el primero, se ha recurrido incluso a la ironía platónica;[56] y para explicar el segundo se ha apelado a un esquema hermenéutico de carácter evolutivo y genético, por otra parte absolutamente desmentido por los textos platónicos.[57]

Pues bien, la tesis de la *estructura jerárquica a diferentes niveles de la realidad* en Platón, recuperada plenamente en función del nuevo paradigma, *ofrece la mejor posibilidad de resolver esos dos grandes problemas*.

(*a*) Platón, evidentemente, sitúa las Ideas de las cosas que son producidas por las artes no en la esfera general de las verdaderas Ideas (las Metaideas y las Ideas de las realidades naturales), sino en la esfera de los «intermedios», en la que se incluyen los entes matemáticos, el Alma del mundo y las distintas almas racionales. Ahora bien, que el Demiurgo creó el Alma del mundo y las almas racionales nos lo dice Platón claramente en el *Timeo*, precisando incluso *los caracteres matemáticos* utilizados por el Demiurgo en esta operación. De modo que no es difícil relacionar ambas tesis: el Demiurgo creó las Ideas de los artefactos *con un criterio análogo al que utilizó en la creación del alma*, aunque por supuesto mucho más sencillo. Y nada se opone a la conclusión de que dichas Ideas hay que colocarlas sin duda en la misma esfera *en la que se incluye el alma* (si es que no incluso en el alma). Además, el Demiurgo tiene (al menos en parte) relaciones productivas con los propios objetos matemáticos, como veremos al tratar del *Timeo*.

En resumen: *el Demiurgo tiene una función en buena medida decisiva en la producción de la esfera de los* «intermedios», *como la tiene también en la producción de la esfera de lo sensible*, como veremos.

Coincidimos, pues, ampliamente con la exégesis de Gaiser, que escribe: «Ahora bien, respecto al alma hay que suponer que las Ideas producidas mediante el arte (humano) tienen su sede ontológica en el alma, y que son por tanto del género del alma.

---

56. Véase, a modo de ejemplo, la argumentación de P. NATORP, *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1903, pp. 212 s. NATORP considera que la hipótesis de la creación de las Ideas es «nur ironisches Eingehen» en oposición al modo de pensar del adversario, que a la teoría de las Ideas formulaba objeciones como la del argumento del «tercer hombre», que en el texto de la *República* en cuestión es refutado precisamente con la implicación del Dios creador.

57. Cf. más adelante, nota 60.

Esto se entiende perfectamente en el ámbito de la ontología platónica, una vez que se ha demostrado que en los objetos de la matemática Platón ve una objetivación del alma. Verosímilmente, estas Ideas técnicas son para Platón estructuras matemáticas, que son producidas en el alma [...]».[58]

En cualquier caso, que las Ideas de los artefactos hay que colocarlas *en la esfera ontológica en la que se incluye el alma* (si es que no incluso en el alma) y que *su estructura es de carácter geométrico y matemático* (las Ideas de la cama y de la mesa de que habla la *República* implican, obviamente, relaciones estructurales precisas con figuras geométricas y relaciones matemáticas precisas) es, con mucho, la mejor explicación que hasta ahora se ha propuesto, porque es la única que resuelve todas las dificultades; e incluso permite entender bien la razón por la cual entre los platónicos estuvo muy extendida la vinculación explícita de las Ideas de los *artefacta* precisamente con el alma.[59]

(*b*) Pero también se resuelve así perfectamente el segundo problema. Platón no sostuvo la existencia de Ideas de los artefactos sólo en una determinada fase de su pensamiento, sino que las admitió siempre; en efecto, las menciona incluso en la tardía *Carta VII* y alude a ellas en las *Leyes*.[60] Pero se trata de Ideas que están a un nivel *claramente inferior* respecto a las Ideas de las cosas naturales, es decir, que no se sitúan en la misma esfe-

---

58. GAISER, *Platons...*, p. 105.

59. Véase a este respecto: F. STECKERL, «On the Problem: Artefacta and Idea», *Classical Philology*, 37 (1942), pp. 288-298, que cita interesantes pasajes de ALBINO y SIRIANO.

60. *Carta VII*, 342 D 5: [...]**καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ** [...]; cf. también *Leyes*, XII, 965 B 7-C 6, donde se dice que el artesano debe tender al *uno*, precisamente aludiendo a la Idea en sentido *henológico*: y al hablar del artesano, es decir, de aquel que practica un arte, obviamente Platón hace referencia a los *artefacta*. Éste es el texto:

ΑΘ. Οὐκοῦν ἐλέγομεν τόν γε πρὸς ἕκαστα ἄκρον δημιουργόν τε καὶ φύλακα μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατὸν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπείγεσθαι γνῶναί τε, καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνορῶντα;

ΚΛ. Ὀρθῶς.

ΑΘ. Ἆρ' οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τε ἂν περὶ ὁτουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν;

ΚΛ. Ἴσως.

ΑΘ. Οὐκ ἴσως, ἀλλ' ὄντως, ὦ δαιμόνιε, ταύτης οὐκ ἔστιν σαφεστέρα μέθοδος ἀνθρώπων οὐδενί.

ra. *De este modo se explica perfectamente lo que nos transmite la tradición indirecta*, en el sentido de que no hay *Ideas absolutas* de los artefactos, sino que hay precisamente *Ideas producidas por el Demiurgo*; por tanto, éstas *no son Ideas en sentido primario (es decir, en el sentido de las cosas naturales)*, aunque tienen con aquéllas relaciones precisas. Y, por, consiguiente, esto explica muy bien que muchos platónicos adoptaran una postura negativa ante ellas y que la cuestión suscitara fuertes controversias.[61]

Se trata de una fundamentación ontológica de la distinción griega entre *physis* y *techne*, con todas sus implicaciones y con consecuencias muy interesantes.

(4) Hemos llegado así a las conclusiones que se desprenden necesariamente de las páginas del *Sofista* y del *Político* que acabamos de leer, es decir, a la conclusión de que *Platón llegó a la expresión más avanzada de* «creacionismo» *en el mundo griego*.

Y también en este caso nos parece que el nuevo paradigma resuelve mejor el problema que en el pasado.

Recordemos que este problema suscitó (y sigue suscitando aún) fuertes reacciones y prevenciones por parte de muchos exégetas, que están condicionados por aversiones de toda clase a la temática de la «creación» divina. Esas prevenciones han generado mucha confusión o, en cualquier caso, han inducido a pasar por alto esa problemática y dejarla al margen de la interpretación de Platón. Veamos, por ejemplo, lo que escribía el propio Wilamowitz-Moellendorff sobre el problema de la creación en general en relación con el pensamiento griego. Partiendo de Jenofonte, *Memorables* I, 4, que (como veremos más adelante) habla de una creación de los hombres por parte de la Inteligencia demiúrgica, escribía: «De ello no puede deducirse un Zeus creador de los hombres y de la tierra, ni este Dios creador, ni el concepto de creación del cielo y de la tierra. Ni siquiera en broma dijeron los griegos alguna vez algo parecido. La burda imagen (*plumpe Vorstellung!*) de una creación de la nada chocaba contra la antigua piedad tradicional, que siempre

61. Acerca de este problema véase: M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Florencia 1966, especialmente pp. 7-96; este libro sigue siendo un punto de referencia fundamental, en el ámbito del paradigma tradicional.

–mientras los helenos fueron griegos auténticos– percibió en la naturaleza la revelación increada de Dios y, por tanto, la divinidad en ella».[62]

Por consiguiente, *para algunos estudiosos es completamente imposible hablar de* «creación» *refiriéndose a autores griegos, si no es en contra del propio pensamiento griego*.

Y sin embargo, Platón habla de una *actividad demiúrgica* en el sentido de *hacer pasar del no-ser al ser* (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν);[63] y, como hemos visto,[64] dice con toda claridad que el Demiurgo produce el universo, los seres vivos, las plantas, los minerales e incluso no sólo las cosas que se generan, sino también «las cosas de que derivan las cosas que se generan»,[65] esto es, los elementos (agua, aire, tierra y fuego).

También en este caso, la concepción del ser que se impone desde el nuevo paradigma resuelve, en nuestra opinión, todas las dificultades.

El ser para Platón es una «mezcla» y, por tanto, la creación del Demiurgo es *la creación de una mezcla*, es decir, un *hacer pasar del desorden al orden*, porque el ser es precisamente este ordenamiento de un desorden (*uni*-ficación de una multiplicidad ilimitada).

Pero en este punto Platón va mucho más allá, de forma realmente sorprendente. Incluso, como ya habíamos dicho, va muy por delante del resto de los Griegos anteriores y posteriores a él, *aunque manteniéndose en la dimensión helénica*.

En efecto, no se limita a decir tan sólo que el Demiurgo combina en la mezcla elementos preconstituidos, sino que llega a afirmar que él *constituye los mismos*. En otras palabras: el Demiurgo produce *tanto* los elementos materiales *de los que* derivan las cosas *como* los elementos formales en virtud de los cuales es posible realizar en el mundo sensible el mundo ideal, y así *actúa el Bien (el Uno)* de todos los modos posibles, *especialmente mediante los números y las estructuras matemáticas y geométricas*.

---

62. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Darmstadt 1959³ (1931¹), vol. I, pp. 342 s.

63. Cf. *Banquete*, 205 B 8 s. (cf. nota 33); *Sofista*, 219 B 4-7 (cf. nota 34); 265 B 8 - E 7 (cf. nota 36); 266 B 2-5 (cf. nota 37).

64. Cf. pp. 528 ss.

65. *Sofista*, 266 B 2-5 (cf. nota 37).

Pero para llegar a entender a fondo estas complejas doctrinas, es preciso que examinemos detalladamente los textos clave del *Filebo* y del *Timeo*, que tratan de estos puntos fundamentales y profundizan admirablemente en ellos.[66]

66. Véase también el discurso de Erixímaco en el *Banquete*, 186 A - 188 E, que explica el Eros con la actividad demiúrgica (cf. KRÄMER, *Arete...*, pp. 233 ss.).

Capítulo decimoséptimo

Los géneros supremos de lo real: lo ilimitado, límite, mezcla e Inteligencia demiúrgica como causa de la mezcla (*Filebo*, 23 C - 31 A)

I. Los cuatro géneros supremos de lo real

Ya hemos señalado antes, a propósito de los tres grandes pasajes metafísicos del *Filebo*, (*a*) que el primero se refiere a la esfera global de la realidad, incluso con una indicación explícita de que se está hablando de los seres que «siempre son», o sea, de todas las Ideas; (*b*) que el segundo se extiende a la realidad cósmica; (*c*) que el tercero aborda sobre todo la temática axiológica.[1]

A propósito de los seres eternos Platón nos ha dicho que resultan de la unidad y de la multiplicidad y que, por tanto, están estructurados sobre la base del *límite* y de *lo ilimitado*. Evidentemente, si los seres eternos, es decir, las Ideas, suponen necesariamente el límite y lo ilimitado, son una «mezcla» precisamente de límite y de lo ilimitado. Y recordemos que no se trata de una tesis vinculada exclusivamente a la perspectiva del nuevo paradigma alternativo, puesto que muchos estudiosos que intentaron articular el paradigma tradicional a fin de resolver algunas anomalías y «contraejemplos» que presentaban los diálogos platónicos la entendieron perfectamente y la aceptaron.

Sin embargo, Platón sólo habla expresamente de la «mezcla» en el segundo pasaje metafísico, introduciéndola como *tercer género* además de los otros dos, es decir, como *unidad* que procede de la fusión sintética del límite y de lo ilimitado.[2]

1. Cf. capítulo decimocuarto, *passim*.

2. Sobre este tema, en el ámbito del paradigma tradicional, es un clásico: N.I. Boussoulas, *L'être et la composition des mixtes dans le* Philèbe

Esto se explica claramente por dos motivos. (*a*) En primer lugar, desde una perspectiva cosmológica la mezcla ontológica resulta perfectamente comprensible, como tendremos ocasión de constatar a propósito de los ejemplos aportados por Platón a modo de aclaración de esta doctrina. (*b*) En segundo lugar, por el hecho de que Platón se apoya precisamente en el concepto de «mezcla» que da lugar a todas las realidades, y especialmente a las cosmológicas y antropológicas (todas las realidades físicas e incluso todas las que forman parte de la esfera del alma), para introducir un *cuarto género*, que es precisamente la «causa de la mezcla», es decir, la Inteligencia.

De modo que los géneros supremos son los cuatro siguientes:

(1) ilimitado;
(2) límite;
(3) mezcla de ilimitado y límite;
(4) causa de la mezcla.

Los tres primeros abarcan toda la realidad y, por tanto, el ser en su totalidad. En efecto, el ser es, a todos los niveles, una «mezcla» de «ilimitado» y de «límite», lo que en términos modernos podríamos llamar una síntesis de límite que de-limita lo i-limitado; a nivel de las Ideas es una forma de *síntesis a priori* (en sentido metafísico); en cambio, en todas las otras formas de ser que no sean puras Ideas se trata de una *síntesis efectuada por la inteligencia en diversos planos*. Y es precisamente para este segundo tipo de síntesis que hace falta una «causa» de la mezcla, es decir, *el cuarto género*.

Teniendo en cuenta que se trata de un punto poco claro para muchos partidarios del paradigma tradicional, o incluso contestado por algunos de ellos, nos parece oportuno hacer algunas precisiones.

Ya en los primeros decenios del siglo XX Levi (por limitarnos a uno de los estudiosos más representativos) escribía: «Es necesario señalar que entre el *peras* y el *apeiron* de las Ideas y el de las cosas sensibles *sólo puede existir una analogía de función, no una identidad de naturaleza*».[3] Levi insistió más tarde muy opor-

---

de Platon, París 1952. Se trata de una obra muy cuidada, pero que desde el punto de vista del paradigma alternativo necesita una amplia reestructuración. Para la literatura crítica sobre el *Filebo*, véase p. 435, nota 1.

3. A. LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Turín 1920, p. 79 (cursiva nuestra).

tunamente en este concepto y, en su obra capital escribía en los años cuarenta: «[...] el *peras* y el *apeiron* de las cosas en su naturaleza primitiva [...] tienen una naturaleza *no idéntica, sino análoga a la de las Ideas*».[4] Y sobre todo insistía en este punto, a nuestro entender fundamental: «La teoría general del *peras* (πέρας) y del *apeiron* (ἄπειρον) como factores de toda realidad, que es una *mezcla* (μικτόν), tiene un valor científico preciso, porque se basa en la certeza del mundo inteligible, del que el mundo del devenir ofrece un reflejo. Pero el estudio de éste tiene un carácter distinto, puesto que el tratamiento siguiente es, como dirá el *Timeo* desarrollando el mismo tema, un εἰκὼς μῦθος, una narración verosímil, que no supera la esfera de la probabilidad y, por tanto, de la *doxa*. Precisamente porque se trata del mundo del devenir, a la *mezcla*, que es el producto de los dos primeros géneros, se la llama un *nacimiento a la realidad* (γένεσις εἰς οὐσίαν), una realidad generada (γεγενημένη οὐσία): estas expresiones designan el proceso con que el devenir alcanza, por la acción determinante del *peras*, esa realidad relativa de la que es capaz [...]».[5]

Hemos reproducido estos pasajes de Levi, además de por su interés objetivo, porque son precisamente los conceptos que en ellos se expresan los que nos convencieron hace ya mucho tiempo de que el *Filebo* no *podía interpretarse correctamente, si no se ponían como telón de fondo las* «Doctrinas no escritas».

Alguien podría objetar que la postura que compartimos en este caso con Levi no coincide con la interpretación propuesta por la Escuela de Tubinga, que presenta la metafísica de Platón desde la óptica de un *Ableitungssystem*, es decir, de un sistema deductivo, que implica *identidad* y no *analogía*. Ya hemos aclarado antes este punto, aportando los documentos precisos que demuestran lo contrario.[6] En cualquier caso, recordemos que, aun suponiendo (aunque no admitiendo) que los estudiosos de la Escuela de Tubinga negaran la *analogía*, esta tesis *no se incluiría en el marco de las categorías paradigmáticas, sino entre las tesis que podrían ser discutidas en el seno del propio paradigma*, como ya hemos demostrado, y como tendremos aún ocasión de confirmar varias veces.

4. Levi, *Il problema dell'errore...*, p. 118 (cursiva nuestra).
5. Levi, *Il problema dell'errore...*, p. 119.
6. Cf. capítulo decimosexto, pp. 497-501.

Antes de proceder al examen de estos cuatro géneros, leamos el texto en el que Platón los presenta:

Sócrates: –Procuremos precavernos al plantear su principio.

Protarco: –¿De qué principio hablas?

Sócrates: –Dividamos en dos todos los seres que existen en el universo, o mejor, si no te importa, en tres.

Protarco: –¿Podrías decir con respecto a qué?

Sócrates: –Tomemos algo de los argumentos anteriores.

Protarco: –¿Qué?

Sócrates: –Decíamos que Dios señaló *lo ilimitado de los seres, y también el límite*.

Protarco: –Así es.

Sócrates: –Pongamos, pues, esos dos géneros y como tercero *uno mixto de esos dos*. Mas soy yo, por lo que parece, un individuo ridículo al separar morosamente los géneros y enumerarlos.

Protarco: –¿Qué dices?, amigo.

Sócrates: –Me parece que voy a necesitar además *un cuarto género*.

Protarco: –Di cuál.

Sócrates: –Atiende a *la causa de la mezcla de ésos entre sí y concédeme, además de aquellos tres, este cuarto*.

Protarco: –¿Y no necesitarás también un quinto, capaz de separarlos?

Sócrates: –Posiblemente; no creo, sin embargo, que lo vaya a necesitar ahora; pero si lo necesitara para algo, tú me perdonarás cuando persiga el quinto.

Protarco: –Bien.[7]

7. *Filebo*, 23 C 1 - E 2:

ΣΩ. Τὴν δέ γε ἀρχὴν αὐτοῦ διευλαβεῖσθαι πειρώμεθα τιθέμενοι.

ΠΡΩ. Ποίαν δὴ λέγεις;

ΣΩ. Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ.

ΠΡΩ. Καθ' ὅτι, φράζοις ἄν;

ΣΩ. Λάβωμεν ἄττα τῶν νυνδὴ λόγων.

ΠΡΩ. Ποῖα;

ΣΩ. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν **ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας;**

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, **τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι συμμισγόμενον.** εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἄνθρωπος κατ' εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος.

ΠΡΩ. Τί φῄς, ὠγαθέ;

ΣΩ. **Τετάρτου μοι γένους** αὖ προσδεῖν φαίνεται.

II. El género de lo ilimitado y su «unidad» y «multiplicidad»

El primero de los géneros cuya caracterización conceptual nos ofrece el *Filebo* es el de lo *ilimitado* (ἄπειρον). Y ya a partir de las primeras frases del discurso de Platón, se le plantearían al lector dificultades insuperables si no tuviese bien presente no sólo la duplicidad de métodos y procedimientos de la dialéctica (el *sinóptico-universalizador* y el *diairético-simplificador*), sino también la perspectiva analógica, de la que ya hemos hablado antes.

En efecto, Platón parte de los dos géneros primeros, el de *lo ilimitado* y el del *límite*, y afirma que es preciso que cada uno de éstos *sea subdividido en multiplicidad* (siguiendo, pues, el método *diairético*) y *reagrupado* de nuevo en unidad (siguiendo, por consiguiente, el método *sinóptico*).[8]

(1) Platón insiste mucho en el doble procedimiento necesario para entender estos géneros, y especialmente los de *ilimitado* y de *límite*. Hay que «escindir y dispersar cada uno en multiplicidad» [9] y después «reagruparlos de nuevo en unidad»,[10] para intentar comprender «cómo cada uno de ellos puede ser *uno* y *múltiple*».[11] Y, sobre todo en cuanto a lo *ilimitado*, en primer lugar pretende hacernos comprender en qué sentido es *múltiple*, ilustrando su pensamiento con ejemplos; en segundo lugar, insiste mucho en el «género de lo ilimitado como unidad»,[12] reafirmando que «hay que reagrupar todo lo que está disperso y escindido, y en la medida de lo posible

---

ΠΡΩ. Λέγε τίνος.

ΣΩ. Τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα **τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο.**

ΠΡΩ. Μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτου προσδεήσει διάκρισίν τινος δυναμένου;

ΣΩ. Τάχ' ἄν· οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν· ἂν δέ τι δέῃ, συγγνώσῃ πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτον [βίον].

ΠΡΩ. Τί μήν;

8. Sobre este problema, véase lo dicho anteriormente, pp. 260 ss; capítulo decimosexto, pássim.

9. *Filebo*, 23 E 4 (cf. el texto griego en la nota 23, al comienzo).

10. *Filebo*, 23 E 5 (cf. el texto griego en la nota 23, al comienzo).

11. *Filebo*, 23 E 6 (cf. el texto griego en la nota 23, al comienzo).

12. *Filebo*, 25 A 1 (cf. el texto griego en la nota 23, al final).

hay que indicar una sola naturaleza», e insiste repetidamente en este punto.[13]

(2) Pero lo que más puede sorprender es precisamente la referencia al concepto de que *lo ilimitado tiene su* «unidad».

En efecto, la estructura *bipolar* de la metafísica platónica centrada fundamentalmente en el uno-múltiple parece tener que postular necesariamente que lo *ilimitado* implique por su naturaleza la *multiplicidad* (la multiplicidad indeterminada e ilimitada), en oposición al *límite*, que implica en cambio la *unidad*.

Pero veamos cómo desde la óptica del nuevo paradigma esta dificultad resulta perfectamente superable.

El principio antitético al Uno, es decir, la Díada de grande-y-pequeño, en todas sus diferenciaciones implica ya *una cierta determinación* y, por tanto, precisamente en este sentido hay que seguir las distintas «subdivisiones» para poder captar sus diferentes manifestaciones particulares. Recuérdese que en la tabla de las Metaideas que antes hemos elaborado según las relaciones de oposición,[14] en la columna de la derecha aparecen Metaideas en las que prevalece el Principio diádico opuesto al Uno, diversamente determinado ya por el Uno aunque con predominio de la Díada; en cambio, en la columna de la izquierda aparecen Metaideas en las que prevalece el Uno, pero sus diferenciaciones y su gradación y graduación implican estructuralmente también el principio opuesto. En el *Filebo*, Platón no habla de las Metaideas supremas que se refieren al Principio opuesto (o lo hace sólo implícitamente), sino que habla sobre todo de *sus manifestaciones cosmológicas*, que interesan más a la problemática del diálogo.

Pero la cuestión que más perplejidad causa a primera vista es la siguiente: cuando Platón habla de *lo ilimitado como unidad*, ¿en qué sentido hay que entender esta «unidad»?

Evidentemente, Platón está hablando aquí de unidad en el sentido de *unidad de un Principio*, es decir, de la *unidad del Principio antitético al Uno absoluto*, es decir, del *Principio considerado unitariamente, que es necesario admitir para explicar la multiplicidad de las cosas, su diferencia y su gradación general; y, en*

13. *Filebo*, 25 A 1-4 (cf. el texto griego en la nota 23, al final).
14. Cf. p. 394.

efecto, nos habla de una «única naturaleza» [15] *en el sentido de una* «unidad de la naturaleza que acepta lo más y lo menos».[16]

Y precisamente en este texto que estamos comentando hay una cantidad prodigiosa de alusiones y remisiones a las «Doctrinas no escritas», a pesar de que Platón afirma que no quiere «alargarse y pasar revista a todos los casos».[17]

Entretanto, ya la elección del término *ápeiron* es técnica, puesto que este término significa in-determinado, in-definido, i-limitado y, por tanto, expresa *falta de unidad*. Y de este modo se entiende bien que la unidad de este Principio antitético es precisamente *la no-unidad a nivel de Principio*.

Además, este in-determinado o in-definido o i-limitado consiste en «avanzar constantemente y no pararse» [18] en las dos direcciones opuestas, como nos da a entender el ejemplo de lo caliente y lo frío, que implica un *cada vez más* en lo más caliente y un *cada vez más* en lo más frío en sentido opuesto. Es más, la elección del «más y menos» como *signo distintivo* de la naturaleza de lo ilimitado es especialmente elocuente: Platón entiende un avanzar siempre hacia delante en el «más» y un avanzar siempre hacia delante (en sentido opuesto) en el «menos», es decir, *un avanzar hacia el infinito en los* «dos» *sentidos opuestos, esto es, hacia los* «dos» *extremos, en sentido diádico*.

Es evidente, pues, la alusión al principio de la Díada de lo grande-y-pequeño de las «Doctrinas no escritas», que expresa precisamente una ausencia de limitación (Díada *indefinida*) en el doble sentido de avanzar hacia una in-finita grandeza y hacia una in-finita pequeñez.

En cualquier caso, Platón, que, como decíamos, salpica este texto de abundantes alusiones, pone explícitamente *lo más grande y lo más pequeño* como último ejemplo ilustrativo (sólo mencionará otro más adelante, fuera de este contexto), como *una apelación evidente a la Díada indefinida de lo más-grande-y-más-pequeño*.[19]

Pero hay aún otro punto muy interesante. En el pasaje que estamos interpretando, Platón también alude claramente a la

15. *Filebo*, 25 A 4 (cf. el texto griego en la nota 23, al final).
16. *Filebo*, 25 C 10 s. (cf. el texto griego en la nota 38).
17. *Filebo*, 24 E 5 (cf. el texto griego en la nota 23).
18. *Filebo*, 24 D 4-5 (cf. el texto griego en la nota 23).
19. *Filebo*, 25 C 9 s. (cf. el texto griego en la nota 38).

doctrina del Principio antitético a nivel cosmológico-sensible con los típicos términos «sede» (ἕδρα) [20] y espacialidad (χώρα),[21] de los que hablará vagamente en el *Timeo*, evidentemente para recordar a quien tenía preparación y conocimientos necesarios para seguir sus razonamientos hasta el final, *la función global del Principio antitético a distintos niveles.*[22]

Por último, Platón destaca que *el más y el menos* son la antítesis de la *cantidad* y de la *justa medida*, y que éstas, si se dieran en la «sede» *del más y del menos*, lo harían desaparecer de la «espacialidad» (χώρα) en que se hallan; esto significa que determinarían y de-limitarían el más y el menos, debido a que «la cantidad se detiene y deja de avanzar» sin límite.

Veamos el texto fundamental de Platón en el que se desarrolla este complejo razonamiento:

> Sócrates: –Empecemos por separar en los cuatro los tres primeros; tras ver que dos de ellos *se escinden y dispersan cada uno en multiplicidad, reagrupándolos de nuevo en unidad, intentemos captar cómo cada uno de ellos puede ser uno y múltiple.*
>
> Protarco: –Si me lo explicaras de un modo aún más claro, te podría seguir mejor.
>
> Sócrates: –Digo, pues, que los dos que propongo son los mismos a los que aludíamos hace un momento, lo ilimitado y lo que tiene límite; y que de algún modo *lo ilimitado es múltiple*, intentaré explicarlo. Que lo que tiene límite nos aguarde.
>
> Protarco: –Aguarda.
>
> Sócrates: –Observa, pues. Lo que te pido que veas es difícil y sujeto a discusión; sin embargo, obsérvalo. Mira, primero, acerca de lo más caliente y lo más frío, si podrías concebir un límite, o si *lo más y lo menos, residentes en ellos de origen, mientras residan, no impiden que llegue a haber un fin. Pues en el momento en que aconteciera el término ambos habrían concluido.*
>
> Protarco: –Dices la pura verdad.
>
> Sócrates: –Constantemente, pues, decimos, hay más y menos en lo más caliente y lo más frío.
>
> Protarco: –Y tanto.
>
> Sócrates: –Por lo tanto el razonamiento nos significa que *ellos*

20. *Filebo*, 24 D 1 (cf. el texto griego en la nota 23).
21. *Filebo*, 24 D 2 (cf. el texto griego en la nota 23).
22. Véase más adelante, capítulo decimonoveno, *passim*.

dos nunca tienen fin; y al ser infinitos resultan en verdad totalmente ilimitados.

Protarco: –*Rigurosamente*, Sócrates.

Sócrates: –Has comprendido muy bien, querido Protarco; recuerda también que el «rigurosamente» que tú acabas de pronunciar, como también el «suavemente» tienen la misma capacidad que lo más y lo menos; en efecto, donde quiera que estén, *no consienten que haya una cantidad determinada*, sino que actualizando constantemente en cada acción lo más violento que sosegado y viceversa, *elaboran lo más y lo menos y eliminan la cantidad*. En efecto, como se decía hace un momento, si no eliminaran la cantidad, sino que dejaran que *ella y la medida* surgieran en la *sede* de lo más y lo menos y de lo fuerte y lo suave, ellos mismos tendrían que desalojar la *región* en la que estaban. *Pues ya no podrían ser más caliente ni más frío al encajar la cantidad; y es que lo más caliente, e igualmente lo más frío, avanzan constantemente y no se paran, mientras que la cantidad se detiene y deja de avanzar*. De acuerdo con este razonamiento lo más caliente y también su contrario podrían ser ilimitados.

Protarco: –Por lo menos así parece, Sócrates; pero, como decías, esto no es fácil de seguir. Quizás a fuerza de repetirlo una y otra vez podamos encontrar, con tus preguntas y mis respuestas, un acuerdo satisfactorio.

Sócrates: –Bien dices; hay que intentar hacerlo así. Sin embargo, considera ahora si, con el fin de no alargarnos pasando revista a todos los casos, estamos dispuestos a aceptar *esto como indicador de la naturaleza de lo ilimitado*.

Protarco: –¿A qué indicador te refieres?

Sócrates: –*Todo lo que nos parezca que llega a ser más y menos y que acepta lo fuerte o suave y lo demasiado, y todo lo semejante, todo eso se debe colocar en la especie de lo ilimitado como en una sola, conforme al razonamiento que hemos expuesto antes, de acuerdo con el cual, si recuerdas, hay que indicar, en la medida de lo posible, una sola naturaleza reagrupando todo lo que está disperso y escindido*.

Protarco: –Sí que me acuerdo.[23]

---

23. *Filebo*, 23 E 3 - 25 A 5:

ΣΩ. Πρῶτον μὲν δὴ τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι, τὰ δύο τούτων πειρώμεθα, **πολλὰ ἑκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ἰδόντες, εἰς ἓν πάλιν ἑκάτερον συναγαγόντες, νοῆσαι πῇ ποτε ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἑκάτερον.**

ΠΡΩ. Εἴ μοι σαφέστερον ἔτι περὶ αὐτῶν εἴποις, τάχ' ἂν ἐποίμην.

ΣΩ. Λέγω τοίνυν τὰ δύο ἃ προτίθεμαι ταῦτ' εἶναι ἅπερ νυνδή, τὸ μὲν

Como se habrá observado, en este texto Platón, precisamente después de haber dicho que explicaría que «lo ilimitado es múltiple», de esta multiplicidad sólo alude a tres: «caliente y frío», «fuerte y suave», «demasiado», y *avanza, pues, de forma muy reducida en la dirección diairético-simplificadora*, mientras que, desde el comienzo, *insiste en proseguir en la dirección sinóptico-universalizadora*, para que se entienda bien el «signo distintivo de la naturaleza de lo ilimitado».

En nuestra opinión, queda bastante claro que nuestro filósofo ha querido destacar expresamente esto, precisamente

ἄπειρον, τὸ δὲ πέρας ἔχον· **ὅτι δὲ τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πόλλ' ἐστί, πειράσομαι** φράζειν. τὸ δὲ πέρας ἔχον ἡμᾶς περιμενέτω.

ΠΡΩ. Μένει.

ΣΩ. Σκέψαι δή. χαλεπὸν μὲν γὰρ καὶ ἀμφισβητήσιμον ὃ κελεύω σε σκοπεῖν, ὅμως δὲ σκόπει. θερμοτέρου καὶ ψυχροτέρου πέρι πρῶτον ὅρα πέρας εἴ ποτέ τι νοήσαις ἄν, ἢ **τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ἐν αὐτοῖς οἰκοῦν <τε> τοῖς γένεσιν, ἕωσπερ ἂν ἐνοικῆτον, τέλος οὐκ ἂν ἐπιτρεψαίτην γίγνεσθαι· γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτῷ τετελευτήκατον.**

ΠΡΩ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Ἀεὶ δέ γε, φαμέν, ἔν τε τῷ θερμοτέρῳ καὶ ψυχροτέρῳ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ἔνι.

ΠΡΩ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Ἀεὶ τοίνυν ὁ λόγος ἡμῖν σημαίνει **τούτω μὴ τέλος ἔχειν· ἀτελῆ δ' ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον.**

ΠΡΩ. Καὶ **σφόδρα** γε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἀλλ' εὖ γε, ὦ φίλε Πρώταρχε, ὑπέλαβες καὶ ἀνέμνησας ὅτι καὶ τὸ σφόδρα τοῦτο, ὃ σὺ νῦν ἐφθέγξω, καὶ τό γε ἠρέμα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχετον τῷ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον· ὅπου γὰρ ἂν ἐνῆτον, **οὐκ ἐᾶτον εἶναι ποσὸν ἕκαστον,** ἀλλ' ἀεὶ σφοδρότερον ἡσυχαιτέρου καὶ τοὐναντίον ἑκάσταις πράξεσιν **ἐμποιοῦντε τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον ἀπεργάζεσθον, τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον.** ὃ γὰρ ἐλέχθη νυνδή, μὴ ἀφανίσαντε **τὸ ποσόν,** ἀλλ' ἐάσαντε αὐτό τε καὶ τὸ **μέτριον** ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ σφόδρα καὶ ἠρέμα **ἕδρᾳ** ἐγγενέσθαι, αὐτὰ ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν **χώρας** ἐν ᾗ ἐνῆν. **οὐ γὰρ ἔτι θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον εἴτην ἂν λαβόντε τὸ ποσόν· προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο.** κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λογον ἄπειρον γίγνοιτ' ἂν τὸ θερμότερον καὶ τοὐναντίον ἅμα.

ΠΡΩ. Φαίνεται γοῦν, ὦ Σώκρατες· ἔστι δ', ὅπερ εἶπες, οὐ ῥᾴδια ταῦτα συνέπεσθαι. τὸ δὲ εἰς αἴθίς τε καὶ αὖθις ἴσως λεχθέντα τόν τε ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἐρωτώμενον ἱκανῶς ἂν συμφωνοῦντας ἀποφήναιεν.

ΣΩ. Ἀλλ' εὖ μὲν λέγεις καὶ πειρατέον οὕτω ποιεῖν. νῦν μέντοι ἄθρει **τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως εἰ τοῦτο δεξόμεθα σημεῖον,** ἵνα μὴ πάντ' ἐπεξιόντες μηκύνωμεν.

ΠΡΩ. Τὸ ποῖον δὴ λέγεις;

ΣΩ. **Ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι, κατὰ τὸν ἔμπροσθεν λόγον ὃν ἔφαμεν ὅσα διέσπασται καὶ διέσχισται συναγαγόντας χρῆναι κατὰ δύναμιν μίαν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν, εἰ μέμνησαι.**

ΠΡΩ. Μέμνημαι.

jugando con el doble sentido de la «multiplicidad», y ha querido apuntar no tanto a la multiplicidad de las formas con que se manifiesta el *apeiron*, como a la *multiplicidad indeterminada*, esto es, a la multiplicidad como naturaleza misma del Principio opuesto. Tanto es así que Platón hará lo mismo, pero al revés, con el *peras*, a fin de llegar a la conclusión contraria.

En cualquier caso, poco después Platón alude a otros tipos de *ilimitado*, cuando habla del tercer género (es decir, de la mezcla): *seco y húmedo, más y menos numeroso, más veloz y más lento, para acabar aludiendo precisamente a lo más grande y más pequeño*,[24] que ya hemos comentado antes, mientras que en las páginas siguientes se menciona también *lo agudo y grave*.[25]

He aquí una pequeña tabla a modo de resumen.

El *más y menos*, que es el signo distintivo de la naturaleza de lo ilimitado, se manifiesta de las siguientes formas:

(1) caliente y frío
(2) robusto y delicado
(3) exceso (es decir: en el demasiado y demasiado poco)
(4) seco y húmedo
(5) más o menos numeroso
(6) veloz y lento
(7) agudo y grave
(8) *más grande y más pequeño*.

III. El «límite» y su carácter fundamental

Antes hemos hablado de la habilidad con que Platón quiso vincular el *apeiron* con lo *múltiple* (con el principio de la multiplicidad) y con la Díada de *grande-y-pequeño*; hemos dicho después que hace lo mismo a propósito del *peras*, y en este caso, como puede verse fácilmente, *con el objetivo de vincular el peras con el Uno*.

Pero, mientras en el caso del *apeiron*, al aludir a la unidad, inmediatamente nos da a entender que se trata de la *unidad de la naturaleza del más y del menos* y de lo que está vinculado a

24. *Filebo*, 25 C 8-10; cf. nota 38.
25. *Filebo*, 26 A 2.

éste, en el caso del *peras* da un rodeo mucho más complicado, *a fin de introducir el Uno con una tensión bien calculada y no explicitarlo hasta la conclusión y tras varias interrupciones y alusiones hábilmente dispuestas*.

En primer lugar, Platón aborda el género del *peras*, proporcionando tan sólo una brevísima y escueta caracterización, sin llegar a su esencia.

Veamos el texto:

> Sócrates: –En cuanto a lo que no acepte estas calificaciones, sino todas las opuestas a ellas, en primer lugar *lo igual y la igualdad* y después de lo igual, *lo doble* y todo lo que *con relación a un número sea un número* o *una medida con relación a una medida*, al incluir absolutamente todo eso en el límite podría parecer que actuamos bien. ¿O cómo dices tú?
>
> Protarco: –Perfectamente, Sócrates.[26]

Evidentemente, Platón pretende provocar al lector, que ya conoce por otra vía sus doctrinas, a fin de obligarle a centrar su atención en las cosas que es necesario destacar. Concretamente, obsérvese cómo en la presentación del *apeiron* inmediatamente aborda el nudo del problema, que consiste en dar a entender que el *apeiron* es multiplicidad, y en demostrar a la vez que esta multiplicidad se reduce a una *unidad de naturaleza*; y recuérdese especialmente que no insiste para nada en la multiplicidad de las formas del *apeiron*, para llegar a la unidad de naturaleza de ese género, que es el *más* y *menos*.

Y obsérvese, en cambio, cómo en el pasaje que acabamos de leer hace exactamente lo contrario; es más, obsérvese cómo insiste (de forma realmente provocadora, como apuntábamos) precisamente *en las múltiples manifestaciones del* peras –o sea, en las cosas «que son contrarias» a las que caracterizan las distintas formas de *apeiron*, y en especial en el *igual*, en el *doble*, en el *número* y en la *medida– y no dice explícitamente cuál es la naturaleza del* peras.

26. *Filebo*, 25 A 6 - B 4:

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν **τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα**, μετὰ δὲ τὸ ἴσον **τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον**, ταῦτα σύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο. ἢ πῶς σὺ φῄς;

ΠΡΩ. Κάλλιστά γε, ὦ Σώκρατες.

¿Qué pretende Platón?

Pretende tener en jaque al lector, para obligarle a entender que *la unidad de naturaleza del* peras *es precisamente el Uno*, cuya explicitación se hace esperar, tal como evidentemente él creía *que era oportuno hacer en el caso de esa doctrina suya tan malinterpretada y discutida*.

Pero, para quien no lo hubiera entendido, veamos cómo al introducir sus afirmaciones en el contexto de la discusión del tercer género (la mezcla), Platón enseña buena parte de su juego. El tercer género nace de la mezcla de lo *ilimitado* (es decir, de todas aquellas cosas que están marcadas por la naturaleza que acepta el más y el menos) con el *límite*, o mejor dicho, con todo lo que pertenece a la «estirpe» (γέννα),[27] o sea, a la «familia» *del límite*:

> Sócrates: –Sí. Además de eso mezcla también en ella [esto es, en la naturaleza del más y del menos, es decir, en lo ilimitado] la estirpe del límite.
>
> Protarco: –¿Cuál?
>
> Sócrates: –La de lo que tiene forma limitada, que hace un momento *debíamos haber reagrupado también en unidad*, como hicimos con la de lo ilimitado, *pero no la reagrupamos*. Pero quizás pare ahora en lo mismo, si, al quedar reagrupadas ambas, también ella nos resulta manifiesta.[28]

E inmediatamente después, retomando y desarrollando el discurso iniciado en el pasaje leído, Platón precisa que la naturaleza del límite es la que acepta el igual, el doble, y, en general, «pone fin a la oposición» [29] que caracteriza a los contrarios y «al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes» [30] y precisa además que «elimina lo excesivo e ilimitado y produce a la vez moderación y proporción».[31]

Y tras haber puesto algunos ejemplos, de los que hablaremos más adelante, al concluir con el tercer género, se refiere

27. *Filebo*, 25 D 3.

28. *Filebo*, 25 D 2-9 (cf. el texto griego en la nota 38).

29. *Filebo*, 25 D 11 s.: [...] **παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα.**

30. *Filebo*, 25 E 1 s.: [...] **σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.**

31. *Filebo*, 26 A 7 s.: **τὸ μὲν πολὺ λίαν καὶ ἄπειρον ἀφείλετο, τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπηργάσατο.**

también al segundo, es decir al *peras*, en los siguientes términos: «uno» en el sentido de unidad de género es *ilimitado*; «Uno» es el *límite*; y una «unidad» es también la mezcla de estos dos géneros. El *apeiron* presenta muchas especies, aunque son reducibles a «unidad» en cuanto llevan «la marca del más y del menos»; la mezcla presenta también muchas especies, pero todas resultan ser *una unidad*, puesto que proceden de una unión (en diferentes formas) del *apeiron* y del *peras*. ¿Y en qué consiste la «unidad» del *peras*?

Veamos la respuesta que nos da Platón:

> Sócrates: –Por su parte el límite no tenía muchos [esto es, muchos géneros en que se manifiesta], *pero tampoco nos tuvimos que disgustar porque no fuera uno por naturaleza.*[32]

Podemos afirmar tajantemente que esto *es lo máximo que Platón podía decirnos por escrito sobre este tema*, teniendo en cuenta además las constantes alusiones al *Uno* (ἕν) con que salpica de forma impresionante todo su discurso (aunque se refiera al *Uno* en distintos sentidos y a varios niveles), *hechas de tal forma que ninguno de aquellos que tenían capacidad de comprender dejaban de entender lo que quería decir.*[33]

Y si a alguien le queda todavía alguna duda le recordaremos además la ironía que utiliza nuestro filósofo en el último pasaje leído, cuando, llevando obviamente la broma a sus últimas consecuencias, dice que, mientras lo ilimitado tenía muchos géneros, «el límite no tenía muchos», y que precisamente por esto no hubo que disgustarse «porque no fuera uno por naturaleza».[34]

32. *Filebo*, 26 D 4-5: **καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει.**

33. Cf., por ejemplo, *Filebo*, 23 E 5, 6; 25 A 1; C 11; D 6; 26 C 5, 6; D 2, 5, 7; E 8.

34. Cf. *Filebo*, 25 E 7 ss. (cf. el texto griego en la nota 38). No hace falta recordar que no pretendemos en absoluto hablar de identificación *simpliciter* y de forma estática del **πέρας** con el Uno (y del **ἄπειρον** con la Díada). Creemos que quien nos haya seguido habrá entendido perfectamente que el Uno (como la Díada) tiene explicaciones dinámico-relacionales en distintos sentidos y en distintos niveles. Por lo tanto, carecen de sentido las objeciones que a este respecto nos formula FERBER, *Platos...*, p. 292, que no ha entendido (atrincherándose en sus posturas antiesotéricas) lo que sostenemos en este capítulo y demostramos con una documentación realmente abundante.

En realidad, Platón expone tantas formas o modos de manifestarse del *peras* como las que presenta para el *apeiron*.

Veamos una breve tabla que, a modo de resumen, precisa lo que hemos afirmado sobre los modos de manifestarse del *peras*:

(1) cantidad
(2) justa medida
(3) igualdad
(4) doble
(5) números en relación con números
(6) números en relación con medida
(7) lo que pone fin a la oposición de los contrarios y, al imponerles un número, los hace proporcionados y concordantes
(8) lo que elimina el exceso y produce a la vez moderación y proporción.

Y lo que se manifiesta en todas estas formas es precisamente la naturaleza del Uno.

Pero entender cómo todas estas formas del *peras* pueden ser *uno por naturaleza, realmente no puede decirse que sea tarea fácil para quien no tenga constantemente presente la correspondencia de todas estas afirmaciones con las* «Doctrinas no escritas»*; en cambio, puede decirse que* «no hay dificultad alguna» *en comprender cómo el* peras «es Uno por naturaleza», si se considera en este texto el trasfondo de las «Doctrinas no escritas», es decir, si se lee desde la perspectiva de la conexión entre «escritura» y «oralidad» establecida por Platón.

En resumen, *la naturaleza del* peras *está en el Uno y en las distintas formas como el Uno, a diferentes niveles y de múltiples modos, desarrolla su función principiativa, determinante y última*.

IV. La «mezcla» de ilimitado y límite a diferentes niveles

Sobre el tercer género, es decir, sobre la *mezcla* del *límite* con lo *ilimitado*, ya hemos anticipado algunos datos fundamentales, porque Platón precisamente fundió la explicación del *peras* con la de la *mezcla*, por las razones que ya hemos aclarado antes.

El esquema que sigue Platón siempre es el mismo. La característica de fondo de la «mezcla» se menciona al comienzo y al final del pasaje que trata de ésta, mientras que en la parte central se exponen ejemplos de carácter cosmológico, físico-antropológico y ontológico.

El signo distintivo de la «mezcla» de *peras* y de *apeiron* consiste en la *composición sintética de los contrarios sobre la base del número*, por tanto en la *medida* y en la *proporción* que de ella se sigue.

Son ejemplos bastante significativos los de la *salud* y del *vigor físico* (que implican precisamente composición armónica de contrarios y de excesos), la *música* (que es una composición proporcional de agudo y grave, lento y veloz), las *estaciones* (que derivan de la composición proporcional de los excesos de calor y frío) y en general *todas las cosas bellas* (que son medida y proporción) además de los *estados positivos presentes en las almas* (que son precisamente formas de superaciones armónicas de los excesos y de los opuestos).

Pero también aquí Platón demuestra una extraordinaria habilidad para señalar una vez más lo que, en el contexto del tema tratado, debe tener un mayor protagonismo, es decir, para llamar la atención sobre la *generación*. En efecto, todo lo que *se genera* y, por tanto, *toda forma de generación*, es una *forma de* «mezcla».

Al comienzo dice claramente que la mezcla produce «ciertas *generaciones*».[35] Al final, y precisamente para subrayar de forma especial la *generación*, le dice bromeando a su interlocutor: «*la abundancia de la generación* del tercer grado te ha sorprendido».[36] Ahora bien, es evidente que esa «abundancia de la generación» a la que alude no ha aparecido en realidad ni en los ejemplos ni en las aclaraciones, ya que se han presentado aproximadamente en la misma cantidad que en el caso de los otros dos géneros. Esta alusión pretende ser, pues, una provocación para enfrentar al lector al objeto hacia el que Platón desea dirigir toda la atención, y que unas líneas más abajo confirma con la emblemática y hermosísima expresión «generación al ser» (γένεσις εἰς οὐσίαν).[37]

Veamos el registro de las características y de los ejemplos que utiliza Platón para ilustrar la «mezcla»:

(1) lo que es concordante y proporcionado
(2) la salud

35. *Filebo*, 25 E 4.
36. *Filebo*, 26 C 8 s.
37. *Filebo*, 26 D 8.

(3) el vigor físico
(4) la música
(5) las estaciones
(6) todas las cosas bellas para nosotros
(7) las numerosísimas y bellísimas cosas que hay en el alma
(8) la generación al ser que deriva de la conjunción del límite y de lo ilimitado.

El signo distintivo de la mezcla es la *unidad* sintética generada por el límite y por lo ilimitado.

Veamos el texto, que hay que leer con mucha atención, situándolo en el contexto del amplio tratamiento que estamos llevando a cabo:

Sócrates: –Sea, ¿qué forma vamos a decir que tiene el tercer género, el que es mezcla de esas dos?

Protarco: –También tú, pienso yo, me lo vas a explicar.

Sócrates: –Será más bien un Dios, si es que alguno de ellos llega a atender mis súplicas.

Protarco: –Suplica, pues, y examina.

Sócrates: –Examino, y además me parece, Protarco, que uno de ellos viene ahora en nuestro socorro.

Protarco: –¿Cómo dices esto? ¿De qué prueba te vales?

Sócrates: –Te lo explicaré, claro está. Por tu parte sígueme en la exposición.

Protarco: –Ve hablando.

Sócrates: –Decíamos hace un momento que hay lo más caliente y lo más frío, ¿o no?

Protarco: –Sí.

Sócrates: –Agrégales lo más seco y lo más húmedo, lo más numeroso y lo menos numeroso, lo más rápido y lo más lento, *lo mayor y menor* y todo lo que anteriormente hemos ido colocando *en la naturaleza que acepta lo más y lo menos como en una unidad*.

Protarco: –¿Te refieres a la de lo ilimitado?

Sócrates: –Sí. Además de eso mezcla también en ella la estirpe del límite.

Protarco: –¿Cuál?

Sócrates: –*La de lo que tiene forma limitada, que hace un momento debíamos haber reagrupado también en unidad, como hicimos con la de lo ilimitado, pero no la reagrupamos*. Pero quizás pare ahora en lo mismo, si, al quedar reagrupadas ambas, también ella nos resulta manifiesta.

Protarco: –¿Cuál y cómo dices?

Sócrates: –La de lo igual y lo doble y *todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes*.

Protarco: –Comprendo. Me parece, en efecto, que quieres decir que, al mezclarlas, resultan en cada caso *ciertas generaciones*.

Sócrates: –Correcto.

Protarco: –Sigue hablando.

Sócrates: –¿No es cierto que en las enfermedades la correcta combinación de estas cosas engendra el estado de salud?

Protarco:–Totalmente.

Sócrates: –Y en lo agudo y en lo grave, lo rápido y lo lento, que son ilimitados, ¿no son acaso esos mismos los que con su presencia producen el límite y *consiguen con ello la plena perfección musical*?

Protarco: –Perfectamente.

Sócrates: –De hecho su presencia en los fríos y en los calores *elimina lo excesivo e ilimitado y produce a la vez moderación y proporción*.

Protarco: –¿Y bien?

Sócrates: –Entonces, ¿de ello nos han nacido las estaciones y todas las cosas hermosas, de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite?

Protarco: –¿Cómo no?

Sócrates: –Y omito mencionar otras muchas cosas, como belleza y fuerza con salud y *en las almas también otras muchas y muy hermosas cualidades*. En efecto, mi hermoso Filebo, la propia Diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite. Tú los reputas aniquiladores; yo, en cambio, afirmo que son salvadores. Y a ti, Protarco, ¿qué te parece?

Protarco: –Totalmente conforme a mi idea.

Sócrates: –Entonces, si lo comprendes, te tengo explicados los tres primeros géneros.

Protarco: –Creo haberte entendido. Me parece, en efecto, que consideras *un* género lo ilimitado y en segundo lugar también *un* género lo limitado en los seres. Sin embargo, en cuanto al tercero, no comprendo muy bien qué quieres decir con él.

Sócrates: –Es que, mi admirable amigo, la multitud de la generación del tercer género te ha sorprendido, *aunque también lo ilimitado proporcionó muchos géneros, al someterlos al sello del género de lo más y su contrario, apareció, sin embargo, como un solo género*.

Protarco: –Es verdad.

Sócrates: –*Por su parte el límite no tenía muchos, pero tampoco nos tuvimos que disgustar porque no fuera uno por naturaleza.*

Protarco: –¿Cómo íbamos a hacerlo?

Sócrates: –De ningún modo. Di pues que yo llamo tercer género, *considerándolo una unidad, a todo lo engendrado por aquéllos, generación al ser que es efecto de las medidas que se realizan con el límite.*

Protarco: –He comprendido.[38]

38. *Filebo*, 25 B 5 - 26 D 10:

ΣΩ. Εἶεν· τὸ δὲ τρίτον τὸ μεικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩ. Σὺ καὶ ἐμοὶ φράσεις, ὡς οἶμαι.

ΣΩ. Θεὸς μὲν οὖν, ἄνπερ γε ἐμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίγνηταί τις θεῶν.

ΠΡΩ. Εὔχου δὴ καὶ σκόπει.

ΣΩ. Σκοπῶ· καί μοι δοκεῖ τις, ὦ Πρώταρχε, αὐτῶν φίλος ἡμῖν νυνδὴ γεγονέναι.

ΠΡΩ. Πῶς λέγεις τοῦτο καὶ τίνι τεκμηρίῳ χρῇ;

ΣΩ. Φράσω δῆλον ὅτι· σὺ δέ μοι συνακολούθησον τῷ λόγῳ.

ΠΡΩ. Λέγε μόνον.

ΣΩ. Θερμότερον ἐφθεγγόμεθα νυνδή πού τι καὶ ψυχρότερον. ἦ γάρ;

ΠΡΩ. Ναί.

ΣΩ. Πρόσθες δὴ ξηρότερον καὶ ὑγρότερον αὐτοῖς καὶ πλέον καὶ ἔλαττον καὶ θᾶττον καὶ βραδύτερον **καὶ μεῖζον καὶ σμικρότερον** καὶ ὁπόσα ἐν τῷ πρόσθεν τῆς **τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένης ἐτίθεμεν εἰς ἓν φύσεως.**

ΠΡΩ. Τῆς τοῦ ἀπείρου λέγεις;

ΣΩ. Ναί. συμμείγνυ δέ γε εἰς αὐτὴν τὸ μετὰ ταῦτα τὴν αὖ τοῦ πέρατος γένναν.

ΠΡΩ. Ποίαν;

ΣΩ. **Ἣν καὶ νυνδή, δέον ἡμᾶς καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου συνηγάγομεν εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς συναγαγεῖν, οὐ συνηγάγομεν. ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει, <εἰ> τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται.**

ΠΡΩ. Ποίαν καὶ πῶς λέγεις;

ΣΩ. Τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, **καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.**

ΠΡΩ. Μανθάνω· φαίνῃ γάρ μοι λέγειν μειγνὺς ταῦτα **γενέσεις τινὰς** ἑφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνειν.

ΣΩ. Ὀρθῶς γὰρ φαίνομαι.

ΠΡΩ. Λέγε τοίνυν.

ΣΩ. Ἆρα οὐκ ἐν μὲν νόσοις ἡ τούτων ὀρθὴ κοινωνία τὴν ὑγιείας φύσιν ἐγέννησεν;

ΠΡΩ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ἆρ' οὐ ταὐτὰ [ἐγγιγνόμενα] ταῦτα· ἅμα πέρας τε ἀπηργάσατο καὶ **μουσικὴν σύμπασαν τελεώτατα συνεστήσατο;**

ΠΡΩ. Κάλλιστά γε.

ΣΩ. Καὶ μὴν ἔν γε χειμῶσιν καὶ πνίγεσιν ἐγγενομένη **τὸ μὲν πολὺ**

La expresión «generación al ser» (γένεσις εἰς οὐσίαν), con que Platón concluye este pasaje, ha causado perplejidad en muchos estudiosos. Y sin embargo, queda perfectamente aclarada si se relaciona con la *unidad* de la que se habla en la línea anterior. Por consiguiente, nos parece exacta la interpretación que ofrece Krämer: «[...] el significado del mundo, en el infinito enriquecimiento en una γένεσις εἰς οὐσίαν [...], es *tender de la multiplicidad a la unidad*».[39]

V. El cuarto género supremo: la causa de la mezcla

La insistencia en el término y en el concepto de *generación* se debe al hecho de que, como ya destacamos antes, precisamente basándose en él introduce Platón el *cuarto género* supremo, es decir, la causa de la mezcla.

λίαν καὶ ἄπειρον ἀφείλετο, τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπηργάσατο.

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐκ τούτων ὧραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων συμμειχθέντων;

ΠΡΩ. Πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. Καὶ ἄλλα γε δὴ μυρία ἐπιλείπω λέγων, οἷον μεθ' ὑγιείας κάλλος καὶ ἰσχύν, **καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα.** ὕβριν γάρ που καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὖτη κατιδοῦσα ἡ θεός, ὦ καλὲ Φίληβε, πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο· καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖσαι φῂς αὐτήν, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι λέγω. σοὶ δέ, ὦ Πρώταρχε, πῶς φαίνεται;

ΠΡΩ. Καὶ μάλα, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε κατὰ νοῦν.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν δὴ τρία ταῦτα εἴρηκα, εἰ συννοεῖς.

ΠΡΩ. Ἀλλ' οἶμαι κατανοεῖν· ἓν μὲν γάρ μοι δοκεῖς το ἀπειρον λέγειν, ἓν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὖσι· τρίτον δὲ οὐ σφόδρα κατέχω τί βούλει φράζειν.

ΣΩ. Τὸ γὰρ πλῆθός σε, ὦ θαυμάσιε, ἐξέπληξε τῆς τοῦ τρίτου γενέσεως· **καίτοι πολλά γε καὶ τὸ ἄπειρον παρέσχετο γένη, ὅμως δ' ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἓν ἐφάνη.**

ΠΡΩ. Ἀληθῆ.

ΣΩ. **Καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει.**

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἄν;

ΣΩ. Οὐδαμῶς. ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, **ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.**

ΠΡΩ. Ἔμαθον.

39. Krämer, *Arete*..., p. 144.

En efecto, todas las cosas que se generan *necesitan proceder de una causa*.

Platón destaca enseguida cinco puntos que hay que tener muy presentes:

(*a*) *lo agente* y la *causa* son la misma cosa;

(*b*) *lo que es producido y causado* y *lo que es generado* son la misma cosa;

(*c*) lo agente, o sea, la causa, *precede* siempre a lo que es producido (esto es, a lo causado) y, por consiguiente, lo que es producido *sigue* siempre a la causa;

(*d*) la causa es bien distinta y *diferente de las cosas de que se sirve para la generación*;

(*e*) lo que produce y actúa como causa debe considerarse *cuarto género*, precisamente porque se diferencia estructuralmente de los otros tres.

El pasaje es muy conciso, porque sólo pretende introducir la «causa» como cuarto género, mientras que la determinación de su naturaleza la hará Platón inmediatamente después con un discurso más extenso y un complejo razonamiento.

Veamos el texto:

Sócrates: –Pues bien, además de esos tres hemos dicho antes que había que examinar un cuarto género. Hagamos juntos la investigación. Mira, pues, si te parece necesario que *todo lo que llega a ser proceda de alguna causa*.

Protarco: –A mí, al menos, sí que me lo parece, pues, ¿cómo podría haberse producido sin ello?

Sócrates: –¿Entonces la naturaleza del agente no difiere en nada más que en el nombre de la causa y estaría bien dicho que lo agente y la causa son uno?

Protarco: –Bien.

Sócrates: –Pues también vamos a encontrar que lo hecho y lo que ha llegado a ser, como antes, no difieren en nada más que en el nombre. O ¿cómo lo ves?

Protarco: Así.

Sócrates: –¿Y, *por naturaleza, no precede lo agente, y lo hecho, al llegar al ser, lo sigue*?

Protarco: –Totalmente.

Sócrates: –Entonces *son cosas distintas y no la misma la causa y lo que obedece a la causa para su generación*.

Protarco: –¿Y bien?

Sócrates: –¿De modo que las cosas que llegan a ser y aquellas de las que nacen nos proporcionan la totalidad de los tres géneros?

Protarco: –Y tanto.

Sócrates: –*Decimos que lo que produce todo eso es el cuarto, la causa, en la idea de que ha quedado suficientemente demostrado que es distinto de aquellos primeros*.

Protarco: –En efecto, es distinto.

Sócrates: –Una vez definidos los cuatro, conviene, para memoria de cada cual, enumerarlos seguidos.

Protarco: –Bien.

Sócrates: –En primer lugar digo lo ilimitado, en segundo el límite, luego, en tercer lugar el ser mezclado y producido a partir de esos dos; al decir que la causa de la mezcla y la generación es el cuarto, ¿hay riesgo de que desentone en algo?

Protarco: –¿Cómo iba a haberlo? [40]

40. *Filebo*, 26 E 1 - 27 C 2:

ΣΩ. Ἀλλὰ δὴ πρὸς τρισὶ τέταρτόν τι τότε ἔφαμεν εἶναι γένος σκεπτέον· κοινὴ δ' ἡ σκέψις. ὅρα γὰρ εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα **διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι.**

ΠΡΩ. Ἔμοιγε· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτου γίγνοιτο;

ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν;

ΠΡΩ. Ὀρθῶς.

ΣΩ. Καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι, καθάπερ τὸ νυνδή, διαφέρον εὑρήσομεν. ἢ πῶς;

ΠΡΩ. Οὕτως.

ΣΩ. **Ἆρ' οὖν ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἑπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ;**

ΠΡΩ. Πάνυ γε.

ΣΩ. **Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.**

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη;

ΠΡΩ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. **Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον;**

ΠΡΩ. Ἕτερον γὰρ οὖν.

ΣΩ. Ὀρθῶς μὴν ἔχει, διωρισμένων τῶν τεττάρων, ἑνὸς ἑκάστου μνήμης ἕνεκα ἐφεξῆς αὐτὰ καταριθμήσασθαι.

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν· τὴν δὲ τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι;

ΠΡΩ. Καὶ πῶς;

VI. Reanudación de la discusión sobre el cuarto género y especificación de su naturaleza

Platón amplía considerablemente el discurso sobre el *cuarto género* porque lo exige la temática que está tratando en el *Filebo*, es decir, para establecer la neta superioridad de la inteligencia y de la *sabiduría frente al placer*, y para poder recuperar (aunque sea a nivel inferior) el placer mismo en una vida «mixta», basada precisamente en una «mezcla» de inteligencia y de placer. Y por tanto no sólo es necesario explicar la *mezcla* en general, sino además poner de relieve el papel de la *inteligencia* en sentido global.

Precisamente a esto tiende la demostración de que *la inteligencia es la característica esencial del cuarto género, es decir, de la* «causa» *de toda generación*.

Este discurso sobre el cuarto género es sin duda el más difícil de entender, por las razones que a continuación expondremos. Platón hace referencia a doctrinas muy complejas, pero sólo desde la perspectiva necesaria para resolver el problema que está tratando, es decir, con esa habitual *economía teórica*, en función de la cual en los escritos, como bien sabemos, solamente alude de vez en cuando a los conceptos metafísicos indispensables, porque lo exigen los temas tratados, y sólo en la medida de lo estrictamente necesario.

Pero en el caso presente el problema resulta aún más complejo, porque Platón aborda un tema de fondo del que se había ocupado gran parte de la historia de la filosofía anterior a él: *todas las cosas, es decir, el universo entero ¿es producto de una fuerza irracional y puramente casual, o hay que admitir una Inteligencia y una Sabiduría como causa productora y ordenadora?*

Y Platón sabe perfectamente que éste es, en efecto, el problema de fondo que el hombre debe afrontar cuando aborda la problemática del todo. En el *Sofista*, al abordar la cuestión metafísica paralela (es decir, la cuestión de la existencia o no del ser suprasensible además del ser corpóreo), nos había hablado de la gran «lucha de los gigantes», utilizando una espléndida metáfora mítica.[41] Ahora, en el *Filebo*, repite conceptos muy parecidos, pero trasladándolos del mito de la «gigantomaquia» a

41. Cf. pp. 405 ss.

una conmovedora imagen experiencial y existencial, que afecta a los hombres no sólo de su tiempo sino de todos los tiempos.

Que existe una Inteligencia que gobierna el cosmos, nos dice Platón, lo afirmaron ya sus predecesores; pero no basta recoger sus afirmaciones sobre esta cuestión y limitarnos a repetirlas como simples opiniones ajenas. Es necesario *correr el riesgo conjuntamente* y *compartir con ellos las censuras*: es evidente que Platón habla del riesgo de ser refutados y ridiculizados por los científicos y por los «expertos», es decir, por los «hábiles» de turno, que niegan la Inteligencia cósmica y el orden que de ésta depende, y sostienen tesis opuestas.

Veamos el texto:

> Sócrates: –Tendré que atender tu petición, Protarco, que tampoco es difícil lo que me encargas. Pero, ¿de veras te he turbado al adoptar, de broma, un tono solemne, como ha dicho Filebo, cuando preguntaba a qué género pertenecen el intelecto y la ciencia?
>
> Protarco: –Del todo, Sócrates.
>
> Sócrates: –Pues es fácil; en efecto, todos los sabios concuerdan –con lo que en realidad se dan incienso a sí mismos– en que en el intelecto tenemos el rey del cielo y tierra. Y quizás digan bien. Pero, si quieres, examinemos con mayor detenimiento el género al que pertenece.
>
> Protarco: –Habla como quieras, Sócrates, sin preocuparte de la extensión por nosotros, convencido de que no vas a disgustarnos.
>
> Sócrates: –Bien dices. Empecemos, pues, por formular esta cuestión.
>
> Protarco: –¿Cuál?
>
> Sócrates: –¿Afirmamos, Protarco, que a todas las cosas y a esto que llamamos universo los rige el poder de lo irracional, el azar y lo que salga, o, por el contrario, como decían nuestros predecesores, lo gobiernan el intelecto y una admirable prudencia que lo ordena?
>
> Protarco: –Nada de eso, sorprendente Sócrates. Lo que tú dices ahora no me parece piadoso. Sino que decir que el intelecto lo ordena todo, eso es lo que es digno de lo que vemos del cosmos y del sol, de la luna y las estrellas y de toda la revolución celeste, y, por lo menos yo, no podría expresarme ni opinar de otro modo sobre ello.
>
> Sócrates: –¿Quieres, entonces, que también nosotros aprobemos algo acordado por nuestros predecesores, a saber que esto es así y *que creemos que, en vez de limitarnos a repetir sin riesgo las*

opiniones ajenas, aceptamos también el de merecer nuestra parte de censura cuando un hombre hábil afirme que eso no es así, sino que carece de orden?

Protarco: –¿Cómo no iba a querer?

Sócrates: –Ea pues, considera el argumento que a propósito de ello se nos ocurre ahora.

Protarco: –Dilo.[42]

Naturalmente, el que lea este texto se preguntará quiénes son esos predecesores a los que se hace referencia. Nosotros sabemos que, *in primis*, Platón se refiere a Anaxágoras,[43] como nos ha dicho explícitamente en el *Fedón*.[44] Y, además de a Anaxágoras, probablemente aludía también a Diógenes de Apolo-

42. *Filebo*, 28 C 1 - 29 A 8:

ΣΩ. Πειστέον, ὦ Πρώταρχε· οὐδὲ γὰρ χαλεπὸν οὐδὲν ἐπιτάττεις. ἀλλ' ὄντως σε ἐγώ, καθάπερ εἶπε Φίληβος, σεμνύνων ἐν τῷ παίζειν ἐθορύβησα, νοῦν καὶ ἐπιστήμην ἐρόμενος ὁποίου γένους εἶεν;

ΠΡΩ. Παντάπασί γε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ῥᾴδιον· πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. καὶ ἴσως εὖ λέγουσι. διὰ μακροτέρων δ', εἰ βούλει, τὴν σκέψιν αὐτοῦ τοῦ γένους ποιησώμεθα.

ΠΡΩ. Λέγ' ὅπως βούλει, μηδὲν μῆκος ἡμῖν ὑπολογιζόμενος, ὦ Σώκρατες, ὡς οὐκ ἀπεχθησόμενος.

ΣΩ. Καλῶς εἶπες. ἀρξώμεθα δέ πως ὧδε ἐπανερωτῶντες.

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Πότερον, ὦ Πρώταρχε, τὰ σύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, ἢ τἀναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν;

ΠΡΩ. Οὐδὲν τῶν αὐτῶν, ὦ θαυμάσιε Σώκρατες· ὃ μὲν γὰρ σὺ νῦν λέγεις, οὐδὲ ὅσιον εἶναί μοι φαίνεται. τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι.

ΣΩ. Βούλει δῆτά τι καὶ ἡμεῖς τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογούμενον συμφήσωμεν ὡς ταῦθ' οὕτως ἔχει, **καὶ μὴ μόνον οἰώμεθα δεῖν τἀλλότρια ἄνευ κινδύνου λέγειν, ἀλλὰ καὶ συγκινδυνεύωμεν καὶ μετέχωμεν τοῦ ψόγου, ὅταν ἀνὴρ δεινὸς φῇ ταῦτα μὴ οὕτως ἀλλ' ἀτάκτως ἔχειν;**

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ οὐκ ἂν βουλοίμην;

ΣΩ. Ἴθι δή, τὸν ἐπιόντα περὶ τούτων νῦν ἡμῖν λόγον ἄθρει.

ΠΡΩ. Λέγε μόνον.

43. Sobre este tema, cf. REALE, *Storia...*, I, pp. 167-169.

44. Cf. pp. 143 ss., 501 ss.

nia,[45] que en este punto sigue estrictamente al propio Anaxágoras, combinándolo eclécticamente con Anaximenes. Y esto lo han visto perfectamente los estudiosos, aunque con demasiada frecuencia se han olvidado de que Platón habla por boca de Sócrates, y que *precisamente el Sócrates histórico sostuvo esta teoría*;[46] tanto es así que Jenofonte nos relata un razonamiento de Sócrates, que precisamente se reproduce en el *Filebo*.

Tras haber puesto en boca de Sócrates la gran tesis de que todos los seres vivos y todas las cosas que tienden a un fin no son producto *de la casualidad* (τύχη), sino del conocimiento (ἀπὸ γνώμης), Jenofonte nos transmite las palabras de Sócrates en una conversación con Aristodemo:

> «Y tú mismo ¿crees que tienes algo de entendimiento en ti?» «A las pruebas: pregunta, pues, y te responderé.» «Y fuera de ti, en algún otro lugar, ¿no piensas que haya nada de entendimiento? Y eso ya sabiendo que de tierra no sino pequeña parte tienes en tu cuerpo de la mucha que hay de ella y breve porción de agua de la mucha que de ella hay, y así de los otros elementos en suma, que, siendo grandes como son, con una pequeña parte de cada uno que para ti has tomado ahí lo tienes ensamblado tu cuerpo; con que la inteligencia, en cambio, que es lo único, al parecer, que no está en lugar ninguno, tú pretendes, por no sé qué buena suerte, habértela cogido toda, y estas cosas, grandes sobremanera y en número sin fin, piensas que se mantienen en tal buen orden por alguna especie de sin sentido y desentendimiento.» «Por fe mía que es que no veo a los responsables, tal como de las cosas que aquí se desarrollan veo a los artífices.» «Como que tampoco ves tú a tu propia alma, que es del cuerpo señora y responsable; de modo que por la misma cuenta ya puedes sostener también que nada haces por designio, sino todo por azar.» [47]

45. Cf. REALE, *Storia...*, I, pp. 189-193.

46. Sobre este importante tema véase lo que decimos en *Storia...*, I, pp. 336-354, y los documentos y citas *ibidem*.

47. JENOFONTE, *Memorables*, I, 4,8 s.: Traducción castellana y notas de A. García Calvo: *Memorables*, Salvat-Alianza, Madrid 1971, p. 39.

Σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν;
Ἐρώτα γ' οὖν καὶ ἀποκρινοῦμαι.
Ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτ' εἰδώς, ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος

Y éste es precisamente el eje en torno al cual Platón desarrolla su propio razonamiento, ampliándolo considerablemente y profundizando en él y, sobre todo, dándole una dimensión metafísica y cósmica grandiosa.

La ampliación del razonamiento de Platón está centrada, como es evidente, en el Alma cósmica, precisamente debido al desarrollo cósmico de la discusión.

(*a*) Cada uno de los cuatro elementos de que estamos constituidos sólo está presente en nosotros en una pequeña cantidad y tiene escaso poder respecto al conjunto que forma el universo. Y la lógica impone que estos elementos que hay en nosotros *deriven de aquellos que están en el universo y de ellos se alimenten, y no viceversa*.

(*b*) Estos elementos que nos constituyen, coordinados y fijados en una *unidad*, forman nuestro cuerpo. Pues bien, también los elementos en su conjunto, coordinados en el universo, por analogía *constituyen un cuerpo, un gran cuerpo*.

(*c*) Del mismo modo que las pequeñas cantidades de elementos que hay en nosotros derivan de aquellos que están en el cosmos y de ellos se alimentan, así también nuestro cuerpo, que es un conjunto unitario de esos elementos, *tiene que derivar del Cuerpo del cosmos y alimentarse de él*.

(*d*) Ahora bien, puesto que la característica más destacada de nuestro cuerpo es poseer un alma, la misma característica deberá hallarse también en el Cuerpo del cosmos: en efecto, del mismo modo que las cosas bellas que hay en nosotros no podrían explicarse sin el alma, tampoco, y *con mayor razón, podrían explicarse las propiedades mucho más bellas que están presentes en el cosmos, si éste fuera inanimado*.

(*e*) Sobre todo *no se explicaría que el cuarto género*, es decir, la causa de toda mezcla, *hubiera proporcionado el alma a los cuerpos humanos y no al cosmos, que en su conjunto tiene mayor valor*.

λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι· **νοῦν** δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' **ἀφροσύνην** τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν;

Μὰ Δί', οὐ γὰρ ὁρῶ τοὺς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς.

Οὐδὲ γὰρ τὴν σαυτοῦ σύγε ψυχὴν ὁρᾷς, ἣ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν· ὥστε κατά γε τοῦτο ἔξεστι σοι λέγειν, ὅτι οὐδὲν γνώμῃ, ἀλλὰ τύχῃ πάντα πράττεις.

Veamos el texto:

Sócrates: –Vemos que los elementos que constituyen la naturaleza de los cuerpos de todos los seres vivos, el fuego, el agua y el aire y también la tierra, como dicen los que padecen una tempestad, entran también en su composición.

Protarco: –Con razón hablas en estos términos, ya que padecemos una verdadera tempestad por nuestra ignorancia en estas cuestiones.

Sócrates: –Venga; acepta esto a propósito de cada uno de los que hay en nosotros.

Protarco: –¿El qué?

Sócrates: –Que cada uno de ellos sólo está en nosotros en pequeña y pobre medida, que de ningún modo y en ningún sentido es puro y que carece de la capacidad digna de su naturaleza. Cuando lo hayas captado en uno, piensa lo mismo de todos. Por ejemplo, el fuego está en nosotros y también está en el universo.

Protarco: –¿Y bien?

Sócrates: –El que hay en nosotros es pequeño, débil y pobre; el que hay en el universo, en cambio, es admirable por su cantidad, belleza y por su plena capacidad ígnea.

Protarco: –Gran verdad es lo que dices.

Sócrates: –¿Y qué? ¿El fuego del universo se alimenta, nace y es regido por el que hay en nosotros, o, al revés, el mío y el tuyo y el de los demás seres vivos tienen todo esto por obra de aquél?

Protarco: –Tu pregunta no merece respuesta.

Sócrates: –Bien. Lo mismo dirás, creo yo, acerca de la tierra de aquí que entra en la composición de los seres vivos y de la que hay en el universo y de todos los demás elementos por los que hace un momento te preguntaba. ¿Contestas igual?

Protarco: –Dando otra respuesta ¿quién podría parecer en su sano juicio?

Sócrates: –Casi nadie; pero atiende a la consecuencia. ¿No llamamos nosotros cuerpo a todas las cosas recién citadas cuando vemos que se congregan en una unidad?

Protarco: –¿Y qué?

Sócrates: –Acepta también lo mismo para esa unidad que llamamos cosmos; por la misma razón será un cuerpo, puesto que está compuesto por los mismos elementos.

Protarco: –Exactamente.

Sócrates: –¿Entonces de ese cuerpo el nuestro lo recibe todo, o

es del nuestro del que aquél se alimenta, ha tomado y tiene todo lo que decíamos hace un momento?

Protarco: –Tampoco valía la pena hacer esta pregunta.

Sócrates: –¿Y qué? ¿Vale esta otra la pena? ¿Qué vas a contestar?

Protarco: –Di cuál es.

Sócrates: –¿No vamos a afirmar que nuestro cuerpo tiene un alma?

Protarco: –Claro que lo vamos a afirmar.

Sócrates: –¿De dónde la ha tomado, querido Protarco, si no se diera el caso de que el cuerpo del universo es animado y tiene las mismas cosas que éste y aún más hermosas en todos los sentidos?

Protarco: –Está claro que de ningún otro lugar, Sócrates.

Sócrates: –No pensamos, sin duda, Protarco, en cuanto a aquellos cuatro géneros, límite, ilimitado, común y *el género de la causa que está en todo como cuarto*, que éste, que es el que en nuestros cuerpos *produce el alma* e infunde el ejercicio corporal y la medicina que lo cuida cuando desfallece y que en otros seres, con las designaciones de todas las ramas del saber, compone y restaura otros aspectos, que, sin embargo, aunque en el conjunto del cielo están presentes los mismos elementos, en mayor medida, y además hermosos y puros, *en ellos no hubiera conseguido producir la naturaleza más hermosa y estimable*.

Protarco: –De ningún modo tendría eso sentido.[48]

48. *Filebo*, 29 A 9 - 30 C 1:

ΣΩ. Τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἁπάντων τῶν ζῴων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμέν που καὶ γῆν καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι, φασίν, ἐνόντα ἐν τῇ συστάσει.

ΠΡΩ. Καὶ μάλα· χειμαζόμεθα γὰρ ὄντως ὑπ' ἀπορίας ἐν τοῖς νῦν λόγοις.

ΣΩ. Φέρε δή, περὶ ἑκάστου τῶν παρ' ἡμῖν λαβὲ τὸ τοιόνδε.

ΠΡΩ. Ποῖον;

ΣΩ. Ὅτι μικρόν τε τούτων ἕκαστον παρ' ἡμῖν ἔνεστι καὶ φαῦλον καὶ οὐδαμῇ οὐδαμῶς εἰλικρινὲς ὂν καὶ τὴν δύναμιν οὐκ ἀξίαν τῆς φύσεως ἔχον. ἐν ἑνὶ δὲ λαβὼν περὶ πάντων νόει ταὐτόν. οἷον πῦρ ἔστι μέν που παρ' ἡμῖν, ἔστι δ' ἐν τῷ παντί.

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Οὐκοῦν σμικρὸν μέν τι τὸ παρ' ἡμῖν καὶ ἀσθενὲς καὶ φαῦλον, τὸ δ' ἐν τῷ παντὶ πλήθει τε θαυμαστὸν καὶ κάλλει καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ περὶ τὸ πῦρ οὔσῃ.

ΠΡΩ. Καὶ μάλ' ἀληθὲς ὃ λέγεις.

ΣΩ. Τί δέ; τρέφεται καὶ γίγνεται ἐκ τούτου καὶ αὔξεται τὸ τοῦ παντὸς πῦρ ὑπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν πυρός, ἢ τοὐναντίον ὑπ' ἐκείνου τό τ' ἐμὸν καὶ τὸ σὸν καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζῴων ἅπαντ' ἴσχει ταῦτα;

ΠΡΩ. Τοῦτο μὲν οὐδ' ἀποκρίσεως ἄξιον ἐρωτᾷς.

Platón habla aquí claramente tanto de la Inteligencia del Demiurgo, que explicitará en el *Timeo*, como de la inteligencia del alma cósmica, de la que tambien tratará ampliamente en el *Timeo*, y de la inteligencia de las almas de los hombres, de la que ya ha hablado con extensión en sus escritos.

Esto no debe sorprendernos, porque *el tratamiento de los cuatro géneros se ha hecho siguiendo el método de abarcar todos los grupos de realidad que se incluyen en cada uno de ellos*, es decir, todo lo que pertenece a la «estirpe» o a la «raza» de cada uno de ellos, como dice el propio Platón.

Es más, no sólo el término γέννα, que ya hemos comentado antes,[49] sino incluso el propio término γένος («género»), tal como se utiliza en nuestro texto, «está tomado en el significado

---

ΣΩ. Ὀρθῶς· ταὐτὰ γὰρ ἐρεῖς οἶμαι περί τε τῆς ἐν τοῖς ζῴοις γῆς τῆς ἐνθάδε καὶ τῆς ἐν τῷ παντί καὶ τῶν ἄλλων δὴ πάντων ὅσων ἠρώτησα ὀλίγον ἔμπροσθεν. οὕτως ἀποκρινῇ;

ΠΡΩ. Τίς γὰρ ἀποκρινόμενος ἄλλως ὑγιαίνων ἄν ποτε φανείη;

ΣΩ. Σχεδὸν οὐδ' ὁστισοῦν· ἀλλὰ τὸ μετὰ τοῦτο ἐξῆς ἔπου. πάντα γὰρ ἡμεῖς ταῦτα τὰ νυνδὴ λεχθέντα ἆρ' οὐκ εἰς ἓν συγκείμενα ἰδόντες ἐπωνομάσαμεν σῶμα;

ΠΡΩ. Τί μήν;

ΣΩ. Ταὐτὸν δὴ λαβὲ καὶ περὶ τοῦδε ὃν κόσμον λέγομεν· [διὰ] τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον ἂν εἴη που σῶμα, σύνθετον ὂν ἐκ τῶν αὐτῶν.

ΠΡΩ. Ὀρθότατα λέγεις.

ΣΩ. Πότερον οὖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ὅλως τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἢ ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν τοῦτο τρέφεταί τε καὶ ὅσα νυνδὴ περὶ αὐτῶν εἴπομεν εἴληφέν τε καὶ ἔχει;

ΠΡΩ. Καὶ τοῦθ' ἕτερον, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄξιον ἐρωτήσεως.

ΣΩ. Τί δέ; τόδε ἆρα ἄξιον; ἢ πῶς ἐρεῖς;

ΠΡΩ. Λέγε τὸ ποῖον.

ΣΩ. Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩ. Δῆλον ὅτι φήσομεν.

ΣΩ. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα;

ΠΡΩ. Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν **καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἑνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχήν** τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, **ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.**

ΠΡΩ. Ἀλλ' οὐδαμῶς τοῦτό γ' ἂν λόγον ἔχοι.

49. Cf. p. 557 y nota 27.

corriente de "grupo de parentesco" y "familia"», tal como ya ha señalado perfectamente algún estudioso.[50]

Evidentemente, Platón juega con el sentido amplio de «género» a todos los efectos. Y lo que tantas veces ha destacado antes a propósito de los otros tres géneros, es decir, *el hecho de que incluyen una multiplicidad, vuelve a imponerse de forma inequívoca también en el caso del cuarto género*.

En otras palabras, en el cuarto género se incluye la Inteligencia en todas sus formas, a partir de la Inteligencia suprema, de la que deriva la inteligencia del alma cósmica, y con la que están vinculadas también las inteligencias de los hombres.

El pasaje que estamos comentando acaba con una referencia especial al alma del mundo, a la que muy probablemente alude la «naturaleza de Zeus», en la que se encuentran «un alma de rey y un intelecto de rey».

Naturalmente, la imagen de Zeus dotado de alma y de inteligencia regias podría muy bien referirse también al Intelecto demiúrgico supremo. No obstante, en nuestro contexto, teniendo en cuenta que vinculada a los otros Dioses, parece representar el primer y supremo «Dios generado», que es precisamente el alma del cosmos.

En cualquier caso, la conclusión general que pretende sacar Platón es la tesis de que el intelecto pertenece al *género de la causa*, que es llamada «causa de todas las cosas».

Veamos el importante texto:

> Sócrates: –Entonces, dado que esto no es posible, siguiendo el otro razonamiento, podemos decir mejor lo que muchas veces hemos reiterado: que hay en el universo gran cantidad de ilimitado y suficiente límite *y además de ellos una causa no mediocre* que ordena y regula años, estaciones y meses, llamada con toda justicia sabiduría e intelecto.
>
> Protarco: –Con toda justicia, indudablemente.
>
> Sócrates: –Sabiduría e intelecto sin alma, en verdad nunca podría haberlos.
>
> Protarco: –En efecto, no podría haberlos.
>
> Sócrates: –Entonces dirás que en la naturaleza de Zeus hay, por efecto de la causa, un alma de rey y un intelecto de rey, y en los

50. C. DIANO, «Il problema della materia in Platone dal Parmenide al Filebo», *Giornale critico della Filosofia italiana*, 49 (1970), p. 29.

demás dioses otras muchas cualidades, conforme a lo que a cada uno le es grato ser llamado.

Protarco: –Y tanto.

Sócrates: –No vayas a figurarte, Protarco, que hemos expuesto este razonamiento en vano, sino que es solidario de los que en el pasado revelaron que *el intelecto siempre gobierna el universo*.

Protarco: –En efecto, tal es.

Sócrates: –Y, por lo menos, ha proporcionado respuesta a mi cuestión, a saber, *que el intelecto es un elemento del género llamado causa universal*; (y en éste teníamos uno de los cuatro). Con esto tienes ya nuestra respuesta.

Protarco: –Quedo muy satisfecho con ella, y eso que me has contestado sin que me diera cuenta.

Sócrates: –*Es que, Protarco, las bromas son a veces un descanso en las cuestiones serias*.

Protarco: –Bien dices.

Sócrates: –Por lo tanto, compañero, ha quedado probado por nosotros de modo bastante adecuado a qué género pertenece el intelecto y qué capacidad tiene.

Protarco: –Totalmente.[51]

Este discurso, tan complejo a nuestro entender, constituye uno de los ejemplos más significativos del «socorro» que los «es-

51. *Filebo*, 30 C 2 - 31 A 4:

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἑπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολύ, καὶ πέρας ἱκανόν, **καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη**, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.

ΠΡΩ. Δικαιότατα δῆτα.

ΣΩ. Σοφία μὲν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην.

ΠΡΩ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δ' ἄλλοις ἄλλα καλά, καθ' ὅτι φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι.

ΠΡΩ. Μάλα γε.

ΣΩ. Τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἡμᾶς μή τι μάτην δόξῃς, ὦ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηναμένοις **ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει** σύμμαχος ἐκείνοις.

ΠΡΩ. Ἔστι γὰρ οὖν.

ΣΩ. Τῇ δέ γε ἐμῇ ζητήσει πεπορικὼς ἀπόκρισιν, ὅτι **νοῦς ἐστὶ γένους τῆς τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος** [τῶν τεττάρων, [ὧν] ἦν ἡμῖν ἓν τοῦτο]. ἔχεις γὰρ δήπου νῦν ἡμῶν ἤδη τὴν ἀπόκρισιν.

ΠΡΩ. Ἔχω καὶ μάλα ἱκανῶς· καίτοι με ἀποκρινάμενος ἔλαθες.

critos» de Platón exigen puntualmente. La «estructura-socorro», que según ha demostrado acertadamente Szlezák constituye el canon hermenéutico realmente clarificador de los diálogos de la juventud y de la madurez de Platón,[52] queda no sólo confirmada sino incluso amplificada en los diálogos dialécticos.

El extenso discurso que hemos comentado *no podría entenderse adecuadamente si no se recurriera al* «socorro» *de los otros diálogos, especialmente del* Timeo; *pero aún sería peor interpretado si no se tuviera en cuenta el* «socorro» *de las* «Doctrinas no escritas», como ya hemos visto con detalle y ahora comprobaremos de nuevo.

En este caso, es incluso el propio Platón el que nos lo recuerda.

Como ya sabemos, en el *Fedro* nos presenta la defensa de la oralidad dialéctica y el redimensionamiento del alcance de lo «escrito», basándose precisamente en los conceptos de «seriedad» y de «broma», y diciéndonos que el que es filósofo mantiene en la dimensión de la oralidad dialéctica las cosas más serias, mientras que lo que confía a la escritura no son las cosas más serias, porque *lo escrito es un* «juego», *por muy bello que sea*. Y ahora, en el *Filebo*, al acabar el gran discurso sobre los cuatro géneros y en especial sobre el cuarto, dice que ha dado la respuesta que pretendía el diálogo. Y a su interlocutor Protarco (y, por tanto, al lector), que confiesa que esa respuesta se le había pasado por alto, Platón le menciona sorprendentemente la relación entre «broma» y «seriedad»:

> Sócrates: –Es que, Protarco, *las bromas son a veces un descanso en las cuestiones serias.*[53]

Intentemos ahora reconstruir la dimensión de la seriedad, de la que Platón se toma un descanso con la «broma» que hemos leído.

ΣΩ. Ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά.

ΠΡΩ. Καλῶς εἶπες.

ΣΩ. Νῦν δήπου, ὦ ἑταῖρε, οὗ μὲν γένους ἐστὶ καὶ τίνα ποτὲ δύναμιν κέκτηται, σχεδὸν ἐπιεικῶς ἡμῖν τὰ νῦν δεδήλωται.

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν.

52. SZLEZÁK, *Platone..., passim*.

53. *Filebo*, 30 E 6 s.: **Ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά.**

VII. Conexiones de la doctrina de los cuatro géneros con las «Doctrinas no escritas»

Sobre las relaciones que existen entre los pasajes metafísicos del *Filebo* y las «Doctrinas no escritas» ya hemos hablado muchas veces, y ahora nos limitaremos a mencionar algunas cosas ya dichas para concentrarnos en un último punto que todavía queda por aclarar.

En el primer pasaje metafísico que trata de la estructura de todos los seres, con una referencia especial a las Ideas, la afirmación de que éstos derivan de la composición del límite y de lo ilimitado corresponde exactamente a las tesis de las «Doctrinas no escritas», según las cuales *éstos resultaban de la composición del Uno y de la Díada indeterminada*.

En este sentido, como ya hemos demostrado ampliamente, cada una de las Ideas resulta ser una *mezcla* de límite y de ilimitado; sin embargo, Platón prefiere utilizar este término referido a las cosas sensibles, en relación con los conceptos de «generación», «generado» y «causa de la generación». Y no hace falta recordar que también se puede decir de las Ideas que son «producidas por los Principios primeros» y, por tanto, «generadas» por ellos (causadas por éstos); pero en este caso se habla de generación y de producción tan sólo en sentido metafórico, puesto que se trata de una esfera del ser que está totalmente fuera del tiempo y del proceso del devenir; así pues, la metáfora aquí indica simplemente su estructura metafísica de «principiados» o *derivados de los dos Principios supremos*.[54] Por lo demás, el propio Platón nos recuerda en el *Filebo* que el tercer género, en su conjunto, no es una mezcla de cualquier cosa, sino que está constituido por «*todos los ilimitados* vinculados por el límite», esto es, está constituido por la Díada de-limitada por el Uno *en todas sus manifestaciones*, y en todos los niveles.[55]

Y justamente porque la estructura metafísica de las Ideas es aprocesual, no hay necesidad de una causa específica que deter-

54. Cf. Krämer, *Platone...*, p. 156.

55. *Filebo*, 27 D 7-11:

ΣΩ. Καὶ μέρος γ' αὐτὸν φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου οἶμαι γένους· οὐ γὰρ [ὁ] δυοῖν τινοῖν ἐστι [μικτὸς ἐκεῖνος] **ἀλλὰ συμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων,** ὥστε ὀρθῶς ὁ νικηφόρος οὗτος βίος μέρος ἐκείνου γίγνοιτ' ἄν.

ΠΡΩ. Ὀρθότατα μὲν οὖν.

mine la conexión del límite y de lo ilimitado que la constituye. Es la propia naturaleza de los Principios supremos, que muchas veces hemos denominado *polar* o *bipolar*, la que *implica y comporta su conexión estructural*.

Esta relación bipolar sintética de límite-ilimitado (es decir, de Uno-Multiplicidad) como consecuencia de su propia naturaleza implica una *división metafísica numérica*, como ya hemos explicado antes; y precisamente este *número metafísico* no sólo expresa *la estructura de las Ideas*, sino que también ofrece (en consecuencia) *la posibilidad de mediar entre lo inteligible y lo sensible*, esto es, de plasmar de acuerdo con el mundo de lo inteligible también el principio ilimitado a su nivel sensible.

El segundo pasaje metafísico del *Filebo* se refiere, en cambio, a la estructura ontológica de la esfera de lo sensible, y si, como hemos dicho, la introducción del género de la «mezcla» junto con el límite y lo ilimitado es sólo la explicitación de algo que por sí mismo también es válido para el mundo inteligible, pero que en el nivel de la discusión del tema del diálogo a Platón no le resultaba útil poner de relieve, el cuarto género, esto es, el que produce o la causa demiúrgica, constituye *algo nuevo, exigido necesariamente por el plano de la realidad sensible*.

Obsérvese bien que el texto del *Filebo* sólo nos dice que, para explicar la realidad a este nivel, se necesita este cuarto género. No se explica el *porqué*, aunque se deja entrever claramente por alusiones.

El género de lo indeterminado tiene muchas formas, esto es, implica diversos modos y diferentes niveles en los que se manifiestan el «más y el menos» o «demasiado y demasiado poco» o «exceso y defecto»; y manteniéndonos en la división metafísica que conocemos bien, podremos hablar de «más y menos» a nivel inteligible y de «más y menos» a nivel sensible. Ahora bien, como ya hemos dicho, el «más y menos» a nivel sensible *implica una densificación tal que exige una Inteligencia que actúe de mediadora y efectúe la síntesis ilimitado-límite, esto es, que haga que lo ilimitado acepte el límite*.

Y también en este caso *el número*, a nivel analógico, *actúa de intermediario*. Así como la *división metafísico-numérica* caracteriza el mundo de las Ideas, precisamente a través del Uno y del Infinito, así también en el ámbito de lo sensible *el número armoniza la relación de oposición de los contrarios, y por mediación del número se obtiene la proporción y el acuerdo de los propios contrarios*.

El punto más importante que surge con la introducción del cuarto género es éste: *la causa demiúrgica, es decir, la Inteligencia, efectúa esta mediación numérica*, produciendo así la mezcla del límite (inteligible) y de lo ilimitado (sensible) y dando lugar, por consiguiente, al cosmos.

Es evidente que la Inteligencia en el nivel más elevado del que habla Platón no es creativa *ex nihilo*, como ya hemos señalado antes, sino que es creativa en el sentido griego del término, esto es, *plasmadora de una realidad informe en formas mediante las relaciones numéricas*.

Es, pues, en este sentido que deben entenderse las afirmaciones que hace Platón a este respecto.

Veamos las cuatro principales.

(1) La causa no sólo es distinta de lo causado, sino que lo precede siempre.[56]

(2) La causa es diferente de aquello de que se sirve para producir generación.[57]

(3) Aquello de que se sirve está a su servicio (τὸ δουλεῦον).[58]

(4) La causa produce todas estas cosas, esto es, no sólo las cosas que se generan sino también aquellas de las que éstas se generan.[59]

La primera es obvia y no necesita comentario. La segunda y la tercera ya las hemos aclarado a propósito de lo que Platón dice en el *Fedón* y con la alusión que ya hemos hecho a un pasaje paralelo del *Timeo*.[60]

La cuarta es la más delicada; y si se saca de su texto y de su contexto se interpreta erróneamente. La causa de la mezcla y de la generación *en cierto sentido produce también las cosas que mezcla*, puesto que *actúa demiúrgicamente* (δημιουργεῖ) sobre ellas. Sin embargo, esto no significa que las cree de la nada, sino simplemente que *actúa sobre ellas para obtener lo que pretende realizar*. Por otra parte, esa actividad confirma que la actuación de la Inteligencia demiúrgica *está muy lejos de ser una*

---

56. *Filebo*, 27 A 5 s. (cf. el texto griego en la nota 40).
57. *Filebo*, 27 A 8 s. (cf. el texto griego en la nota 40).
58. *Ibidem*.
59. *Filebo*, 27 B 1-2: τὸ δὲ δὴ πάντα [es decir, τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα, de que se habla en la línea 27 A 11] δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν
60. Cf. pp. 508-510.

pura actividad de combinación mecánica; en efecto, hace falta que la Inteligencia demiúrgica actúe tanto sobre *lo ilimitado* como sobre el *límite* en la medida adecuada, de forma que pueda llevar a cabo la síntesis, esto es, *la generación al ser*. Pero de esto se hablará extensamente en el *Timeo*.

Así pues, el objetivo que persigue constantemente la Inteligencia demiúrgica es extraer de la *multiplicidad* ilimitada la *unidad* determinada. Y frente a quien pudiera pensar que estas conclusiones nos las impone el nuevo paradigma y no los textos, reproducimos un pasaje de Levi que dice exactamente lo mismo, aunque con el único lenguaje que podía utilizar en el ámbito del viejo paradigma: «La realidad generada puede reflejar en sí, gracias a las determinaciones cuantitativas que el *peras* introduce en lo *ilimitado*, variaciones cualitativas del *apeiron*, el orden del mundo ideal gracias a la acción de una causa, que es el Demiurgo que actúa con objeto de hacer su obra tan perfecta como lo permite su naturaleza que incluye en sí en lo ilimitado un factor de irregularidad y de desorden. El Demiurgo, precisamente porque, como su nombre indica, es un artesano, actúa como cualquier artesano, es decir, ordena su obra según un modelo, que es la realidad superior de las Ideas, *la cual a su vez tiene que hallar su fundamento en un principio último, el Bien*. De esto se habla precisamente al final del diálogo, y las pocas alusiones que en él aparecen permiten comprender por qué la perfección de la realidad generada se consigue con la determinación cuantitativa de lo ilimitado».[61]

Del final del *Filebo* ya hemos hablado ampliamente y hemos demostrado que es el momento culminante, precisamente porque apela a *la suprema Medida* como valor absoluto; pero también hemos visto que todo el discurso sobre los cuatro géneros de la realidad *gira en torno a la esencia misma del Bien, es decir, en torno al Uno*.

Por lo tanto, lo que decía Levi resulta exacto precisamente si se tienen en cuenta las «Doctrinas no escritas» y se interpreta el *Bien* como *Uno* y *Medida* (el Bien es el Uno, y el Uno es la Medida de todas las cosas), tal como lo entendía Platón en la discusión de la «oralidad dialéctica», y como aparece constantemente en el *Filebo*.

---

61. LEVI, *Il problema dell'errore...*, pp. 120 s.

Y la conclusión del discurso sobre la «mezcla» (que constituye el punto de partida para entender el cuarto género) es realmente emblemática: la mezcla es la «génesis hacia el ser» (γένεσις εἰς οὐσίαν) y es un «uno» (ἕν) que deriva de «medidas» (ἐκ μέτρων).[62]

Ésta es la suprema tarea de la Inteligencia: *realizar donde sea posible y del modo como sea posible la unidad mediante la medida; y precisamente esto significa realizar el Bien.*[63]

62. Releamos *Filebo*, 26 D 7-9: **τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔχγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.**

63. Para otras polémicas sobre los temas aquí tratados cf. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza, e Bene...*, pp. 439-450, 457-466, 499-508.

Capítulo decimoctavo

Los fundamentos metafísicos del *Timeo*: la Inteligencia demiúrgica que explica el devenir y las características metodológicas de todo el tratado

I. La estructura del *Timeo* y su relectura en el ámbito del nuevo paradigma

Vamos a examinar ahora el *Timeo*, que ha sido el diálogo de Platón más leído y, en muchos aspectos, también el que más ha influido en la historia del pensamiento filosófico y teológico de Occidente.[1] El propio Aristóteles (que, en general, cita los diálogos platónicos con gran moderación) se refiere a él con frecuencia.[2] Por otra parte, ya en el seno de la Academia antigua la obra dio lugar a encendidas polémicas y fue objeto de importantes reinterpretaciones teóricas; los Medioplatónicos extrajeron de ese diálogo las estructuras esenciales que les permitieron compendiar el pensamiento de Platón; y los Neoplatónicos también le concedieron una gran importancia,[3] hasta el punto que –como ya hemos recordado– Proclo lo consideraba el texto fundamental del pensamiento helénico, junto con los *Oráculos caldeos*.[4] Ya

1. Toda la literatura moderna significativa sobre el *Timeo* se encuentra en: Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, p. 84* s.; Totok, *Handbuch...*, pp. 205-207; Cherniss, *Lustrum*, 1959, pp. 208-227; Brisson, *Lustrum*, 1977, 1983, 1998, 1992, *s.v.*, con las correspondientes remisiones. El estado de la cuestión sobre muchos problemas específicos del *Timeo* nos lo ha proporcionado Isnardi Parente, en Zeller-Isnardi Parente, vol. III, 1, *passim*.

2. Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 761 b, 55-60. Véase además G.S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's* Timaeus, La Haya 1954.

3. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten*, 2 vols., Brill, Leiden 1976-1978 (el primer volumen abarca desde los antiguos Académicos a los Neoplatónicos Siriano y Hierocles; el segundo volumen está dedicado enteramente a Proclo).

4. Cf. Marino, *Vita di Proclo*, 38.

Filón de Alejandría lo utilizaba para hacer una reinterpretación filosófica del Génesis.[5] Los Padres de la Iglesia lo convirtieron en un punto de referencia fundamental y los medievales, como es bien sabido, extrajeron precisamente del *Timeo* (que durante muchos siglos fue el único texto conocido de la filosofía clásica) la imagen misma del pensamiento platónico y algunos fundamentos teóricos básicos,[6] al menos hasta el siglo XII, época en que se tradujeron y adoptaron los textos de Aristóteles.[7]

También el Renacimiento le otorgó el máximo protagonismo, hasta el punto que Rafael, en su emblemática *Escuela de Atenas*, reflejando a través de la pintura el pensamiento de los filósofos y de sus doctos contemporáneos, representó a Platón llevando bajo el brazo precisamente el *Timeo*, como la obra que expresaba el mensaje más significativo del filósofo.

En la época moderna, se han hecho notables traducciones y comentarios del *Timeo* más que de cualquier otro diálogo, y se han publicado además numerosos estudios críticos.[8]

Pero aún hay más. Ya en 1918, como antes recordamos, Robin intentó reconstruir los puntos centrales del diálogo recurriendo sistemáticamente a las «Doctrinas no escritas».[9] En esta dirección profundizó también Gaiser, que inició su gran obra de 1963 precisamente con una aguda interpretación de la formación del alma por parte del Demiurgo contenida en el *Timeo* en función del nuevo paradigma, extrayendo de las «Doctrinas no escritas» diversos principios que permiten entender algunas partes de nuestro diálogo.[10] Por último, H. Happ presentó en 1970 la interpretación más interesante y aguda de la doctrina del Principio material que aparece en el *Timeo*, intentando deli-

5. Cf. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Amsterdam 1983; Leiden 1986².

6. Generalmente basados en la traducción y en el comentario de Calcidio; cf. p. 50 y nota 33.

7. Cf. TAYLOR, *Platone...*, p. 675.

8. Cf. nota 1. Los mejores comentarios del *Timeo* siguen siendo: A.E. TAYLOR, *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928; F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. On Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Londres 1937 (reeditado muchas veces).

9. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon...*; cf. p. 63 y nota 56.

10. GAISER, *Platons...*, pp. 41-106.

mitar sus vínculos con la teoría de la Díada de que hablan las «Doctrinas no escritas» con excelentes resultados.[11]

De estas breves indicaciones el lector podrá deducir fácilmente hasta qué punto es compleja la interpretación de un texto que tiene a sus espaldas una tradición tan notable y, probablemente, sin parangón. Pero la interpretación de la obra se enriquece especialmente y se articula de formas diversas en nuestros días a la luz del nuevo paradigma, porque las teorías metafísicas que Platón confió a los «escritos» y las que reservó a lo «no escrito» se entrelazan aquí con mayor complejidad que en otros diálogos, dada la temática específica del *Timeo*.

En efecto, en el *Timeo* pueden distinguirse dos grandes núcleos metafísicos.

(1) El primero está centrado en la temática del Demiurgo (y en sus implicaciones), que desemboca en una serie de conclusiones anticipadas muchas veces en los diálogos anteriores a partir del *Fedón* (como hemos visto); tanto es así que Platón ya no aludirá más a lo «no escrito» sobre este tema y, por tanto, considera que ya ha expuesto precisamente en los escritos todo cuanto tenía que decir sobre la materia.

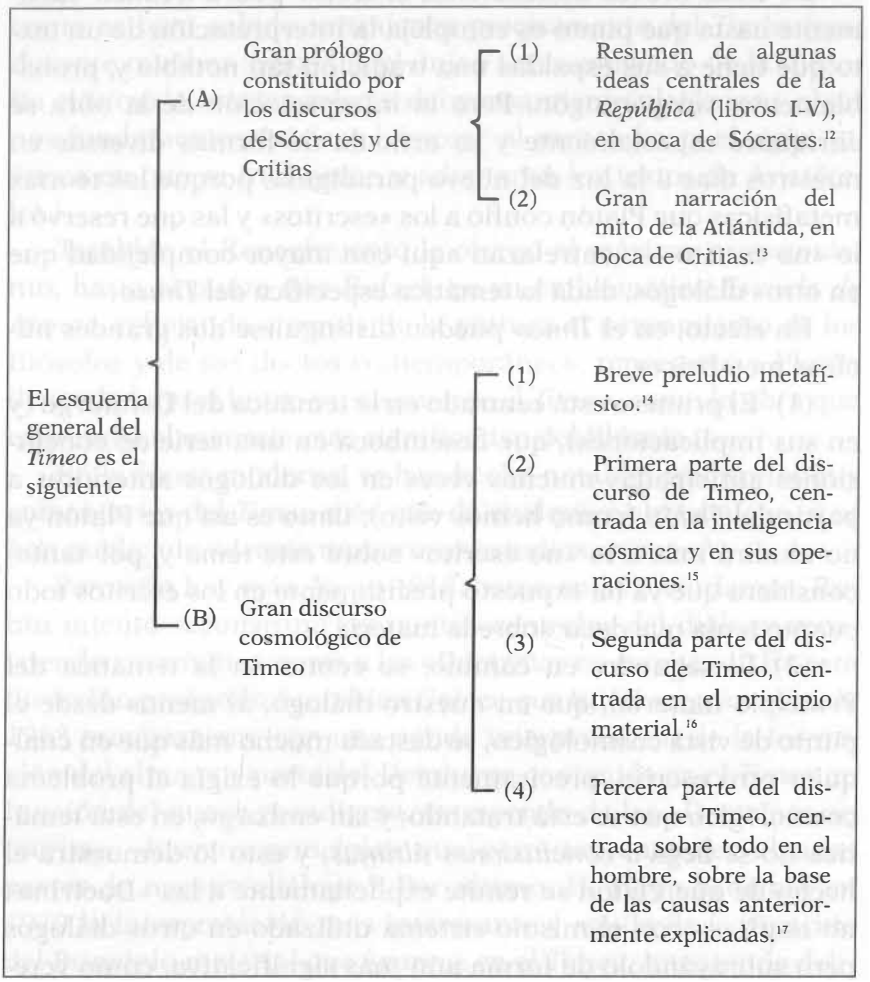
(2) El segundo, en cambio, se centra en la temática del Principio material, que en nuestro diálogo, al menos desde el punto de vista cosmológico, se destaca mucho más que en cualquier otro escrito, precisamente porque lo exigía el problema cosmológico que se está tratando; y sin embargo, en esta temática no se llega *a conclusiones últimas*, y esto lo demuestra el hecho de que Platón se remite explícitamente a las «Doctrinas no escritas» con el mismo sistema utilizado en otros diálogos pero subrayándolo de forma aún más significativa, como veremos. Con este núcleo hay que relacionar la compleja problemática matemática, de una forma más amplia que en cualquier otra obra.

Por tanto, un proceso hermenéutico correcto debe tener en cuenta ambos núcleos temáticos con la lógica que requieren, esto es, *sin comprimir uno a favor del otro, ni viceversa*.

Afortunadamente, el *Timeo* es el escrito más sistemático de Platón (naturalmente en un sentido restringido, por los motivos que conocemos bien), y sus líneas básicas están trazadas de una

11. H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín-Nueva York 1971, pp. 82-277.

forma casi perfecta, como demuestra el siguiente cuadro sinóptico.



Naturalmente, el esquema que hemos trazado destaca el cuadro general y los vínculos metafísicos fundamentales. Pero podría demostrarse fácilmente cómo los distintos temas concretos están repartidos y organizados de una forma casi perfecta. En la primera parte del discurso de Timeo dominan los temas

12. Cf. *Timeo*, 17 A - 20 C.
13. Cf. *Timeo*, 20 C - 27 B.
14. Cf. *Timeo*, 27 C - 29 D.
15. Cf. *Timeo*, 29 D - 47 D.
16. Cf. *Timeo*, 47 E - 69 A.
17. Cf. *Timeo*, 69 A - 91 B.

relacionados con la esfera de la Inteligencia: las razones que explican la belleza del cosmos y su unidad, la generación y la estructura del alma y sus distintos movimientos armónicos, el tiempo, los planetas y las estrellas, los animales y el hombre. En la segunda parte, dedicada al Principio material, se explica también el origen de los cuatro elementos, de las distintas formas que adoptan y de sus características; y además se trata de las distintas impresiones y sensaciones, y de las causas que las producen. En la tercera parte se exponen distintos problemas de carácter anatómico, fisiológico y médico, y se acaba destacando el alma racional introducida en cada hombre por Dios como «*daimon* tutelar», con algunas notas incluso de carácter escatológico.

A nosotros lo único que nos interesa aquí son los grandes temas metafísicos y sus vínculos con las «Doctrinas no escritas». Analizaremos, pues, en primer lugar el breve preludio metafísico, que es realmente fundamental en toda su extensión y constituye una auténtica joya doctrinal.[18] Hablaremos, por tanto, del principio material y de la compleja problemática con él relacionada.[19] Después, examinaremos la actividad creadora del demiurgo en general, con especial atención a la producción de los cuatro elementos materiales y del alma.[20] Por último, nos detendremos en el Demiurgo y en los vínculos que relacionan estructuralmente esta importante figura teórica con los Principios primeros de las «Doctrinas no escritas», a nuestro entender de forma perfectamente coherente.[21]

II. Los axiomas metafísicos del *Timeo* como fundamentos de todo el tratado cosmológico

El gran discurso cosmológico puesto por Platón en boca del pitagórico Timeo comienza con un solemne «preludio», llamado así expresamente por Sócrates (en su intervención al final del mismo) [22] con la intención de darle el máximo relieve.

18. Cf. pp. 587-597.
19. Cf. más adelante, capítulo decimonoveno, *passim*.
20. Cf. más adelante, capítulo vigésimo, *passim*.
21. Cf. más adelante, capítulo vigésimo primero, *passim*.
22. Cf. *Timeo*, 29 D.

Este «preludio» tiene un carácter puramente teórico y precisa *algunos axiomas metafísicos y gnoseológicos que constituyen los fundamentos de todo el diálogo*. Se ha observado acertadamente que las proposiciones axiomáticas contenidas en este preludio son premisas «que son perfectamente inteligibles en el sentido del logos».[23] Por lo tanto, no se trata de doctrinas elaboradas en el plano de la «probabilidad», como se comprobará en gran parte del diálogo, sino en el plano de lo *absolutamente veritativo*. Es más, *la justificación misma de la posibilidad de un discurso* «probable» *y los fundamentos metafísicos de esa probabilidad están contenidos precisamente en este preludio teórico*.

Los axiomas metafísicos que se formulan son cuatro y resumen a modo de síntesis, precisa y eficaz desde un punto de vista formal, doctrinas expuestas de manera dispersa en muchos diálogos anteriores al *Timeo*.

Considerémoslos, ordenadamente, uno por uno.

Los dos primeros axiomas se refieren a la diferencia estructural existente entre el «ser» y el «devenir» (en la que habían insistido muchos diálogos, pero sobre todo el *Fedón* y la *República*), y a las diferentes formas de conocimiento con que son captados y mediante las que son definidos.

(1) *El ser que es siempre* (el ser inteligible) no está sujeto a la generación ni al devenir, porque permanece siempre inmutable; es captado por la *Inteligencia* mediante *el razonamiento*.

(2) *El devenir*, que se genera continuamente, no es nunca un verdadero ser, precisamente porque está en continuo cambio; es opinable, es decir, es captado por la percepción sensorial, distinta de la razón.

Los otros dos axiomas se refieren, en cambio, *a la causa postulada por el devenir*, esto es, a la Inteligencia demiúrgica, y a aquello a que se refiere estructuralmente la Inteligencia.

(3) Todo lo que está sometido al proceso del devenir *exige una causa*, porque cualquier cosa, para generarse, necesita una causa que dé lugar precisamente a su generación. *Esta causa es*

23. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»...*, en: *Gesammelte Werke...*, 6, p. 246; traducción italiana en: *Studi platonici...*, vol. 2, p. 93.

un Demiurgo, un Artífice, esto es, un Productor o, lo que es igual, una causa eficiente.

(4) El demiurgo, es decir, el Artífice produce siempre algo *fijando su mirada previamente en un punto de referencia, es decir, tomándolo como modelo*.

Ahora bien, el Artífice podría referirse a dos tipos diferentes de modelos: (*a*) a lo que es permanente e inmutable (esto es, al tipo de ser al que se refería el primer axioma), (*b*) o bien a lo que está sometido a generación (esto es, al tipo de realidad al que se refiere el segundo axioma).

Si el Artífice toma como modelo el ser eterno, lo que produce es bello; si, en cambio, toma como modelo algo generado, lo que produce no es bello.

La visión previa del Demiurgo resulta ser, pues, condición determinante. En efecto, de la visión previa del Artífice, dice acertadamente Gadamer, depende el hecho de que lo que genera y está sujeto a devenir «sea o no bello, sea permanente o perecedero [...]. Si lo que deviene es "bello", la visión previa debe referirse también a lo bello. Y, evidentemente, lo bello implica también siempre constancia».[24]

Veamos el texto de Platón:

> Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente:
>
> [1] ¿Qué es lo que es siempre y no tiene generación?
>
> [2] ¿Y qué lo que deviene continuamente, pero nunca es?
>
> [1] El primero puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, *el ser siempre inmutable*.
>
> [2] El otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, *nace y fenece, pero nunca es plenamente*.
>
> [3] Además, todo lo que deviene, *deviene necesariamente por alguna causa*; es imposible, por tanto, que algo devenga sin causa.
>
> [4] Cuando el Artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, *lo así hecho será necesariamente bello*. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de

24. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit...*, en: *Gesammelte Werke...*, 6, p. 246; traducción italiana en: *Studi platonici...*, vol. 2, pp. 92 s.

la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello.[25]

Partiendo de estos cuatro axiomas Platón, como ya hemos señalado, *elabora el planteamiento metafísico y cosmo-ontológico de todo el diálogo y, a la vez, fundamenta la estructura gnoseológica y la justificación de la metodología adoptada*.

Empecemos por trazar el planteamiento metafísico y cosmo-ontológico.

Puesto que el tema de discusión del diálogo es el cielo o el mundo, es decir, el cosmos, hay que establecer ante todo si se trata de un «ser que es siempre», esto es, un ser de los que nos ha hablado en el primer axioma, o si se trata de una «realidad generada», esto es, ese tipo de realidad del que habla el segundo axioma.

Ahora bien, todas las cosas que constituyen este mundo *son perceptibles con los sentidos*. Pero todo lo que es perceptible con los sentidos y es opinable, como está establecido en el segundo axioma, *es por su naturaleza algo generado y que deviene*.

Según el tercer axioma, además, este mundo, en cuanto es generado, tiene que ser *generado por una causa*. Ahora bien, es difícil descubrir esta causa del universo; y cuando se ha descubierto, es difícil hacer que la entiendan todos los hombres.

Por último, sobre la base del cuarto axioma se puede establecer cuál es el modelo que contempló el Demiurgo para construir este mundo. En efecto, ese axioma establece que, *si este mundo es bello*, necesariamente el Demiurgo contempló para construirlo *un modelo eterno*; si, por el contrario, este mundo no fuera bello (y sólo en este caso), el Demiurgo se habría valido

25. *Timeo*, 27 D 5 - 28 B 2: Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, **ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν**, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, **γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.** πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' **αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι**· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, **καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν**· οὗ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.

este mundo no fuera bello (y sólo en este caso), el Demiurgo se habría valido de un modelo generado.[26] Pero es claramente demostrable que el mundo es bello; y por tanto, precisamente por esto, *el Demiurgo contempló necesariamente el modelo eterno*.

Es más, siendo el mundo *la más bella realidad generada*, su Demiurgo es, en consecuencia, *el mejor de los artífices*, esto es, como veremos, es *el Artífice que imitó y realizó el Bien en el mayor grado posible*.

Veamos el texto platónico:

> Acerca del universo –o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado, usémoslo– debemos indagar primero lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: [1] si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o [2] si se generó y tuvo algún inicio.
>
> [3] Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado.
>
> [4] Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa.
>
> *Descubrir al Hacedor y Padre de este universo es difícil, pero una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible.*
>
> Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. *Bien, si este mundo es bello y su Artífice bueno, es evidente que miró el modelo eterno*. Pero si el Artífice no es tal –cosa que a nadie es lícito decir– ha mirado al ejemplar generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el

26. Evidentemente, no tiene ningún sentido plantearse –como han hecho algunos– este problema: ¿cuál sería concretamente este «ser generado», que el Demiurgo habría mirado, si todo lo que se genera depende del Demiurgo divino? Aquí Platón *hace un razonamiento absolutamente general*, que puede entenderse perfectamente si se tiene presente todo lo que hemos dicho en el capítulo decimosexto. En otras palabras, aquí habla en general del Artífice y de su acción y, por tanto, *de las posibilidades en general que puede tener un Artífice*. Es evidente que solamente un Artífice humano puede tener la posibilidad de dirigir la mirada a un modelo generado (y más bien un Artífice humano de grado inferior). Y la finalidad del razonamiento que se hace aquí es precisamente *excluir que pueda darse esta posibilidad para el Demiurgo divino*.

> eterno, ya que *este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas.*[27]

Así pues, existe un *ser puro* que sólo puede ser captado con la inteligencia, y precisamente éste es el que contempla el Demiurgo como modelo para realizar el mundo sensible y que deviene. Por lo tanto, *el cosmos sensible es una* «imagen» *de una realidad metasensible, realizada por el Demiurgo*. Y éste es el auténtico punto central de la metafísica de Platón.

Veamos el texto:

> Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. *Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo.*[28]

Esta concepción del *puro ser como* «modelo» *y del devenir como* «imagen» *de aquel modelo* y la necesidad de una *causa eficiente* (el Demiurgo o el Artífice) para fundamentar y justificar esta relación, *constituyen un eje fundamental de la doctrina escrita de Platón*, que precisamente en el *Timeo* halla su expresión más madura y más completa.

Y, como hemos destacado antes, justamente en este *planteamiento metafísico* se apoya *el planteamiento gnoseológico* de todo el tratado cosmológico, como veremos ahora puntualmente.

27. *Timeo*, 28 B 2 - 29 A 6: ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς — ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω — σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. **τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν**· τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. **εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν**· εἰ δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀίδιον· **ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.**

28. *Timeo*, 29 A 6 - B 2: οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται· **τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.**

III. Las características metodológicas de todo el tratado presentadas ya en el preludio

El cosmos, como hemos visto, en la medida en que se genera continuamente, esto es, en cuanto realidad que deviene perennemente, *no es cognoscible con la pura inteligencia y con el puro razonamiento, sino que es captable con la percepción sensorial y cognoscible con la opinión*.

En efecto, precisa posteriormente Platón, entre el conocimiento y las cosas de que tenemos conocimiento *hay una afinidad estructural*. Los razonamientos y los discursos que se refieren al ser estable y sólido son también estables e inmutables y captan la pura verdad; en cambio, los razonamientos y los discursos que se refieren a la realidad que se genera son verosímiles y basados en la creencia.

Veamos cuál es el punto al que hay que prestar la debida atención: *precisamente porque el cosmos que deviene es una* «imagen» *del puro ser, que es* «modelo originario», *éste resulta en cierto modo cognoscible; y precisamente en este ser* «imagen» *se basa la diferente capacidad cognoscitiva respecto al modelo*.

La ecuación proporcional que establece Platón es la siguiente:

ser : *generación* = *verdad* : *opinión*.

Veamos el texto, que es fundamental:

> Por cierto, lo más importante es comenzar de acuerdo con la naturaleza del tema. Entonces, acerca de la imagen y de su modelo, hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos *están emparentados con aquellas cosas que explican*: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, *son estables e infalibles* –no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables–; *los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Lo que el ser es a la generación, es la verdad a la creencia.*[29]

---

29. *Timeo*, 29 B 2 - C 3: μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διο-

Las conclusiones de Platón son, por tanto, las siguientes: sobre el origen del universo no es posible hacer razonamientos verdaderos en sentido absoluto, sino que sólo es posible hacer algunos *razonamientos verosímiles*. De ahí que la naturaleza humana deba contentarse en este ámbito con el «mito», *en el sentido de* «narración probable», porque no es posible ir más allá, *dada la naturaleza misma del objeto de investigación*.

> Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los Dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos *tan verosímil como cualquier otro*, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que *yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana*, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos *el relato probable* y no busquemos más allá.[30]

Gadamer resume perfectamente esta doctrina platónica (que con demasiada frecuencia ha sido muy mal interpretada, entendiendo el «mito» de que habla Platón como una mera «fábula»), y por tanto vale la pena reproducir sus palabras: [...] precisamente en esta estructura del devenir, *en el ser referido a un orden noético constante, se basa la posibilidad de saber algo sobre el "mundo" como totalidad ordenada*. En efecto, el universo como totalidad, caracterizada por el devenir, es accesible en sí sólo a la experiencia sensible de la contemplación. Pero puesto que éste, en cuanto que deviene, debe ser comprendido a la luz de algo que constituye su causa, y puesto que, dada la belle-

ριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὥνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, **τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας**· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς **μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους** — καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν — **τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας**· **ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.**

30. *Timeo*, 29 C 4 - D 3: ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· **ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας**, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων **ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν**, ὥστε περὶ τούτων **τὸν εἰκότα μῦθον** ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

za del orden cósmico, no hay duda de que el constructor del mundo dirige su mirada a lo permanente e idéntico, de eso se sigue finalmente que lo que nosotros percibimos, lejos de ser un mero γιγνόμενον, esto es, un "siempre diferente" de sí, es la imagen de algo determinado. *Y es, pues, sobre su estructura de imagen que se basa la posibilidad de saber realmente algo de este mundo en devenir*. Naturalmente, este conocimiento de lo que deviene sólo puede tener el valor de hipótesis probables (28 C 8), que adquieren un carácter de probabilidad. El orden cósmico, que se revela a los sentidos, sólo puede ser reproducido por una historia narrada. Un saber que vaya más allá de esa historia estaría en contradicción con nuestra naturaleza humana (29 D 1)».[31]

Vale la pena que insistamos más en este punto, porque ha sido mal entendido por los estudiosos.

Platón no dice en ningún momento, como creen muchos, que la doctrina del Demiurgo sea un *mito* (en el sentido de narración probable). Al contrario, la tesis de la *existencia necesaria de una Inteligencia demiúrgica* forma parte de los cuatro grandes axiomas metafísicos, que poseen una verdad incontrovertible, como ya hemos demostrado antes. Lo que afirma, en cambio, es que la naturaleza misma del ser en devenir implica un tipo de discurso que no puede ser necesario ni incontrovertible, como lo es el que trata de los seres eternos.

En resumen, Platón dice exactamente lo contrario de lo que durante largo tiempo muchos estudiosos creyeron como consecuencia de la revolución científica llevada a cabo en la época moderna, antes de que los epistemólogos replantearan la discusión de la estructura misma de la ciencia. En otras palabras, para nuestro filósofo sólo el discurso metafísico es necesario; en cambio, el físico-científico sólo es probable, dada la diferente estructura de los seres a los que se refieren ambos discursos.

En un pasaje del *Timeo* Platón, al declarar de nuevo que los fenómenos físicos se explican mediante el criterio de la «verosimilitud», llega incluso a afirmar con su punzante ironía que el discurso físico (sobre los fenómenos físicos) es como un «des-

---

31. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit*..., en: *Gesammelte Werke*..., 6, p. 246; traducción italiana en: *Studi platonici*..., vol. 2, p. 93 (las cursivas son nuestras).

canso» que uno puede tomarse, dejando momentáneamente de lado, casi como un juego (precisamente para descansar), los discursos sobre las *cosas que son siempre*.

Veamos el texto, que en nuestra opinión reviste gran importancia:

> Pero no es en absoluto difícil de comprender que distinga el resto de tales especies [los elementos físicos específicos y su estructura, de los que habla el texto en que se encuentra este pasaje] el que *investiga el género de los mitos probables*, que uno podría *practicar en su vida como un juego moderado y prudente* cuando, *para descansar de los discursos sobre los seres eternos*, se dedica a *los probables acerca de la generación* y *alcanza un placer despreocupado*.[32]

Falta todavía destacar un punto importante.

Contrariamente a lo que muchos siguen creyendo, inducidos al error por una interpretación equivocada que hace Jaeger de este punto en contra de los textos,[33] precisamente Aristóteles dice lo mismo en *Metafísica* Λ 8.

En nuestra obra sobre *Teofrasto* hemos demostrado, en efecto, que el propio Aristóteles consideraba que los discursos físico-astronómicos (y, por tanto, la ciencia astronómica) estaban hechos atendiendo a «una idea en general» (ἐννοίας χάριν), y consideraba también un discurso «razonable» (εὔλογον) el que se apoyara en éstos; en cambio, consideraba «necesario» (ἀναγκαῖον) el discurso que se refiere a los principios metafísicos, como afirma muchas veces, con toda claridad, precisamente en *Metafísica* Λ 8.[34]

32. *Timeo*, 59 C 5 - D 2: **τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν· ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον** ἡδονὴν κτᾶται, **μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.**

33. Cf. JAEGER, *Aristotele...*, pp. 447 s.

34. REALE, *Teofrasto...*, pp. 116 ss. Esta parte de la obra aparece reproducida asimismo en la cuarta edición de nuestro volumen *Concetto di filosofia prima...*, pp. 440 ss. El lector podrá encontrar en ella (*a*) la documentación precisa de la insistencia con que, en un solo párrafo, ARISTÓTELES reafirma *cuatro veces* con los términos ἀνάγκη y ἀναγκαῖον la estructura necesaria del discurso que trata de los Principios metafísicos; además de (*b*) la demostración de cómo la expresión ἐννοίας χάριν *está circunscrita a las demostraciones astronómicas y a sus conclusiones*, mientras que el término εὔλογον se refiere *no sólo al propio discurso astronómi-*

Hemos querido destacar esto no sólo para poner de relieve una vez más la enorme influencia que en términos generales ejerció Platón sobre Aristóteles (que es bastante más importante de lo que muchos quieren admitir), sino para llamar la atención del lector precisamente sobre el *esquema teórico* (hoy en día diríamos incluso *epistemológico*) en torno al que está construido el *Timeo*, y que resulta ser el mismo esquema teórico básico de la propia Escuela de Platón. Desgraciadamente, muchos estudiosos modernos se han olvidado en buena medida de todo esto; pero es necesario recuperarlo si se pretende entender el sentido de esta obra capital que es el *Timeo*, y *precisamente en aquello que en él introdujo nuestro filósofo, mientras se tomaba un buen* «descanso» *y practicaba* «un juego moderado y prudente».

---

co sino también al razonamiento filosófico que se basa en el astronómico. Y obsérvese cómo precisamente en la formulación de los dos axiomas metafísicos que se refieren al Demiurgo y a la Inteligencia demiúrgica PLATÓN utiliza la expresión ἐξ ἀνάγκης para subrayar la irrefutabilidad de la tesis (cf. *Timeo*, 28 A 4 s., 8; véase todo el texto reproducido en la nota 25).

Capítulo decimonoveno

El principio material cosmológico del Timeo *sobre el que actúa el Demiurgo y sus relaciones con la «Díada indeterminada» de las «Doctrinas no escritas»*

I. El modo correcto de abordar el problema del principio material presentado por Platón en el *Timeo*

El cosmos, dice el *Timeo*, es una «mezcla» (como lo es, por otra parte, cualquier ser a cualquier nivel, como hemos visto en el *Filebo*) y, por consiguiente, *para su constitución exige un Principio polarmente antitético a lo Inteligible y a la Inteligencia*, que Platón introduce llamándolo «necesidad», entendiendo este término, como veremos, en el sentido de «falta de orden» y de todo aquello que es propio de la Inteligencia y, por tanto, en el sentido de *Principio disteleológico*.[1] Este Principio está subordinado a la Inteligencia, y está «persuadido» por ella y, por tanto, básicamente dominado. *La* «mezcla» *que de ello deriva consiste precisamente en doblegar la* «necesidad» *a la regla suprema de la Inteligencia, es decir, al Bien y a lo óptimo*.

1. M. Isnardi Parente aporta valiosas indicaciones sobre distintos aspectos de este problema en: Zeller-Isnardi Parente. El lector debe leerlos paralelamente a nuestras explicaciones en el siguiente orden: *I problemi della materia nel* Timeo, en Zeller-Isnardi Parente, pp. 55-57; *I principi e la diade indefinita*, ivi, pp. 109-131; *Il ragionamento bastardo*, ivi, pp. 84-86; *L'interpretazione di «Timeo» 49 C sgg.*, ivi, pp. 19-24; *La causa del male*, ivi, pp. 171-179.

También puede hallarse un estudio amplio y detallado de este tema en: D.J. Schulz, *Das Problem der Materie in Platons «Timaios»*, Bonn 1966, que sigue el paradigma tradicional. Pero sobre todo es útil remitirse al volumen ya citado de Happ, *Hyle...*, pp. 88-277, que acepta el nuevo paradigma y extrae de él importantes consecuencias, con las que coincidimos en gran parte.

Veamos el texto con que Platón da comienzo a la segunda parte del gran discurso de Timeo, que está dedicado enteramente a dicho principio:

> La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de *lo que ha sido creado por la inteligencia*. Debemos adjuntarle también *lo que es producto de la necesidad*.
>
> *El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente*, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible.
>
> Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos Principios debe combinar también *la especie de la causa errante* en tanto forma natural de causalidad. Debemos reiniciar, por ello, nuestra tarea y, tal como hicimos anteriormente, empezar ahora *otra vez desde el principio*, adoptando un nuevo punto de partida adecuado a esta perspectiva.[2]

Naturalmente, se trata del Principio que los filósofos naturalistas habían hecho coincidir con uno de los elementos materiales, y concretamente Empédocles (como, por otra parte, era opinión común de las gentes) había hecho coincidir con los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego).

A este respecto Platón lleva a cabo una de sus mayores revoluciones teóricas: agua, aire, tierra y fuego *no son elementos originarios*, comparables, por ejemplo, a las letras del alfabeto que son originarias (y el griego utilizaba precisamente el término στοιχεῖα, *elementos*); es más, *ni siquiera son* «compuestos» *origi-*

2. *Timeo*, 47 E 3 - 48 B 3: Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται **τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα**· δεῖ δὲ καὶ τὰ **δι' ἀνάγκης γιγνόμενα** τῷ λόγῳ παραθέσθαι. **μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη**· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε **δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν.** εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ **τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας,** ἣ φέρειν πέφυκεν· ὧδε οὖν πάλιν ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν **ἑτέραν ἀρχὴν** αὖθις αὖ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς.

narios, y por tanto no son comparables *no sólo a las letras, sino ni siquiera a las sílabas*.

En resumen: no son Principios, sino *principiados, pero tampoco principiados a nivel primario*.

Insistiremos más adelante en este problema. Ahora nos interesa destacar las advertencias precisas de Platón respecto al tratamiento de este tema. Lo que el filósofo dice acerca de esto se centra en la cuestión del *razonamiento verosímil*, que es la base de todo el diálogo. Además, con una alusión explícita a la teoría general de los Principios (objeto de las «Doctrinas no escritas») Platón afirma expresamente que «ahora», *es decir, en lo escrito, no se deberá hablar de ello, precisamente porque con el método* «ahora» *adoptado no puede expresar su pensamiento de forma adecuada*.

La determinación última de los Principios, y especialmente del Principio material del que aquí se habla, se remite una vez más a otra dimensión (que, evidentemente, no puede ser sino la de la oralidad dialéctica).

Por supuesto, en la base de esta remisión está justamente la concepción de lo escrito que Platón nos ha expuesto en el *Fedro*: lo que quiere decir es que, «por ahora», se atendrá a los razonamientos verosímiles, que al comienzo del *Timeo* son denominados «mito» («relato verosímil») en el sentido que antes hemos precisado, es decir, en el sentido que, como bien sabemos, resulta ser incluso una connotación fundamental de la propia *República*, así como de todos los escritos platónicos en general.

Veamos el importante texto:

> Tenemos que considerar *la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo*, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que son el fuego, y los demás los llamamos *principios*, y los hacemos como las letras del universo, aunque quienquiera que tenga un poco de inteligencia debería utilizar dicha similitud sólo de manera aproximada y no como si se tratara de tipos de sílaba.
>
> Pues bien, nuestra posición es la siguiente. *Ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición y ni vosotros creéis que sea necesario que yo lo diga; ni yo sería capaz de convencerme a mí mismo de que actuaría correctamente si me propusiera*

tamaña empresa. Teniendo presente lo dicho al comienzo de la exposición respecto de las características de los discursos probables, intentaré uno no menos probable que ningún otro, sino más, y procuraré disertar acerca de cada uno de los elementos en particular y acerca del conjunto, tomando un punto de partida anterior al usual.

Recomencemos el discurso, después de invocar también ahora al principio de nuestra disertación al Dios salvador para que nos conduzca sanos y salvos de esta exposición rara y desacostumbrada a la doctrina probable.[3]

Este texto fundamental se ha ignorado muy a menudo y, por consiguiente, del «discurso probable» que sigue, que es bastante rico y complejo, se han querido extraer *los conceptos últimos de Platón sobre el tema*. Pero al actuar así muchos estudiosos han incurrido en graves inexactitudes e imprecisiones de todo tipo, aislando arbitrariamente algunas afirmaciones que aparecen en el diálogo e incluso recurriendo a conceptos de la ciencia moderna para aclarar el discurso puesto en boca de Timeo.

En realidad, siguiendo el procedimiento del «discurso verosímil», Platón caracteriza el *Principio material* con una serie de características en gran parte de tipo ontológico o gnoseológico, añadiendo además una serie de imágenes analógicas, algunas muy hermosas; *pero no llega a las conclusiones últimas*.

Si seguimos la línea del propio razonamiento de Platón, po-

---

3. *Timeo*, 48 B 3 - E 1: **τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη**· νῦν γὰρ οὐδείς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν **ἀρχὰς** αὐτὰ τιθέμενοι **στοιχεῖα τοῦ παντός**, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ' ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσιν μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονοῦντος ἀπεικασθῆναι. νῦν δὲ οὖν τό γε παρ' ἡμῶν ὧδε ἐχέτω· **τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων πέρι τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι' ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκοῦντα, μήτ' οὖν ὑμεῖς οἴεσθε δεῖν ἐμὲ λέγειν, οὔτ' αὐτὸς αὖ πείθειν ἐμαυτὸν εἴην ἂν δυνατὸς ὡς ὀρθῶς ἐγχειροῖμ' ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον· τὸ δὲ κατ'ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ συμπάντων λέγειν.** θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ' ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασῴζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν.

dremos distinguir al menos veintiséis características, de las que unas diez son imágenes:

(*a*) PRIMER GRUPO DE CARACTERÍSTICAS

(1) necesidad;[4]
(2) causa errante;[5]

(*b*) SEGUNDO GRUPO DE CARACTERÍSTICAS

(3) receptáculo de toda la generación;[6]
(4) aquello en lo que deviene lo que deviene;[7]
(5) capacidad que no se agota al recibir las distintas cosas que recibe;[8]
(6) naturaleza en el fondo siempre idéntica a sí misma;[9]
(7) realidad amorfa;[10]
(8) realidad que participa de la manera más difícil de comprender de lo inteligible;[11]
(9) especie difícil y vaga;[12]
(10) especie invisible en sí misma, pero visible en sus distintas manifestaciones;[13]
(11) especie comparable a una nodriza;[14]
(12) especie comparable a una madre;[15]

4. **ἀνάγκη,** cf. *Timeo*, 47 E 5, 68 E 1 ss.

5. **πλανωμένης εἶδος αἰτίας,** cf. *Timeo*, 48 A 7.

6. **ὑποδοχὴ γενέσεως,** φύσις τὰ πάντα **δεχομένη** σώματα, τὸ τὰ πάντα **ἐκδεξόμενον, πανδεχές,** cf. *Timeo*, 49 A 6, 50 B 6 ss., 50 E 5, 51 A 5, 51 A 7 ss., etc.

7. **τὸ ἐν ᾧ,** cf. *Timeo*, 49 E 7, 50 D 1, 50 D 6.

8. *Timeo*, 50 B 6 s.: **ταυτὸν αὐτὴν ἀεὶ** προσρητέον· **ἐκ** γὰρ **τῆς** ἑαυτῆς τὸ παράπαν **οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως.**

9. Cf. *Timeo*, 50 B 6 (véase nota anterior, el comienzo de la frase reproducida); cf. también 49 E 5.

10. **ἄμορφον,** cf. *Timeo*, 50 D 7, 51 A 1-7; **πάντων ἐκτὸς εἰδῶν,** *Timeo*, 50 E 4 s.

11. **μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ,** *Timeo*, 51 A 7 - B 1.

12. **χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος,** *Timeo*, 49 A 3 s.; δυσαλωτότατον, *Timeo*, 51 B 1.

13. **ἀνόρατον εἶδος,** *Timeo*, 51 A 7; pero cf. 30 A, 46 D-E, 52 D.

14. **τιθήνη,** *Timeo*, 49 A 6, 52 D 5; **τροφὸς καὶ τιθήνη τοῦ παντός,** *Timeo*, 88 D 6.

15. **μήτηρ,** *Timeo*, 51 A 4 s.

(13) especie comparable a una masa;[16]
(14) especie comparable al oro que se puede modelar en distintas formas;[17]
(15) especie comparable a material blando que se puede modelar de forma variada;[18]
(16) especie comparable a un líquido inodoro, que recibe variados perfumes;[19]

(*c*) TERCER GRUPO DE CARACTERÍSTICAS

(17) espacialidad;[20]
(18) lugar;[21]
(19) sede donde se genera todo lo que posee un origen;[22]
(20) especie eterna que no admite destrucción;[23]
(21) especie captable sin la ayuda de la percepción sensible, por un razonamiento bastardo, esto es, espurio;[24]
(22) especie creíble con dificultad;[25]

(*d*) CUARTO GRUPO DE CARACTERÍSTICAS

(23) principio de devenir;[26]
(24) caótico haz de formas y de fuerzas rudimentarias;[27]
(25) movimiento absolutamente desordenado;[28]
(26) criba o instrumento agitador.[29]

16. **ἐκμαγεῖον,** *Timeo*, 50 C 2.
17. **χρυσός,** *Timeo*, 50 A 6 ss.
18. **τὸ μαλακόν,** *Timeo*, 50 E 8 ss.
19. [...] ὅτι μάλιστα **ἀώδη** τὰ δεξόμενα **ὑγρὰ** τὰς **ὀσμάς,** *Timeo*, 50 E 7 s.
20. **χώρα,** *Timeo*, 52 A 8 ss.
21. **τόπος,** *Timeo*, 52 B 4.
22. **ἕδρα,** *Timeo*, 52 B 1.
23. **ὃν [...] ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον,** *Timeo*, 52 A 8 s.
24. μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν **λογισμῷ τινι νόθῳ,** *Timeo*, 52 B 2.
25. **μόγις πιστόν,** *Timeo*, 52 B 2.
26. **γένεσις,** *Timeo*, 52 D 3.
27. **μορφαί, δυνάμεις,** *Timeo*, 52 D-E, *passim*.
28. Cfr. *Timeo*, 30 A, 52 D - 53 B, *passim*.
29. ὥσπερ τὰ ὑπὸ **τῶν πλοκάνων** τε καὶ **ὀργάνων** τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα

Intentemos aclarar estas complejas características del Principio material, que Platón confió a la obra escrita.

Recordemos ante todo que el término «materia», que puede utilizarse para denominar este Principio, sólo adquiere un sentido técnico a partir de Aristóteles, que hará de la *hyle* una doctrina ontológica fundamental.[30] En realidad, en el *Timeo* Platón utiliza este término, pero todavía en el sentido genérico que tenía en griego, y precisamente en el sentido de la «madera» que tienen ante sí los carpinteros (ὕλη en lenguaje corriente significaba «foresta», «selva», «bosque», «leña para quemar»), al comienzo de la tercera parte del discurso de Timeo. Por consiguiente, nosotros tampoco utilizaremos el sustantivo «materia»; pero cuando sea preciso utilizaremos el adjetivo «material» para calificar sintéticamente el «principio» que desempeña precisamente esta función.[31]

II. Las primeras calificaciones del principio material como «necesidad» y como «causa errante»

Las calificaciones del Principio primero como «necesidad» y «causa errante» son sin duda de las más difíciles de entender correctamente. *Necesidad* es un término que tiene distintos significados; y, a primera vista, en este contexto el lector moderno tiende a atribuirle un significado vinculado con el de la *necesidad de la ley natural* y, por tanto, a relacionarlo con el *orden racional*. También resulta muy oscura la expresión «causa errante»; para entenderla, hay que remontarse a la imagen que sólo puede sugerir el término griego con su significado vinculado a la astronomía, como veremos.

Ya Taylor había refutado algunos errores comunes que consisten en no atribuir al término «necesidad» el significado que adopta en este contexto; pero él, a su vez, incurrió también en un error, que en cierto sentido es el contrario de los que había refuta-

30. Sobre este tema es fundamental el libro de Happ, *Hyle*..., antes citado, *passim*.

31. Evidentemente, en general también se podría utilizar con propiedad el término «materia», irrenunciable desde el punto de vista léxico, diferenciándolo asimismo de los contenidos conceptuales de la doctrina aristotélica. No obstante, dada la polícroma y cambiante variedad y riqueza de la doctrina platónica a este respecto, es conveniente mantener cierta cautela incluso desde el punto de vista léxico. El pasaje en que Platón utiliza ὕλη se encuentra en *Timeo*, 69 A 6.

do, pero que se sitúa en el mismo plano. En efecto, Taylor entendió la «necesidad» como una especie de *residuo*, destinado a permanecer en el proceso de racionalización de la realidad natural. Vale la pena reproducir la página en la que resume su interpretación: «Debemos tener cuidado de no confundir la "necesidad" de que habla Platón con el Principio del orden y de la ley. Ley y orden son precisamente los atributos del mundo, cuya fuente es, en su opinión, la inteligencia; subraya que la necesidad es algo desordenado e irregular [...]. Por tanto, la necesidad del *Timeo* es una cosa completamente diferente de la necesidad del mito de Er, o de la de los estoicos, que son personificaciones del principio de la ley racional y del orden. Por otra parte, no se debe interpretar que la necesidad sea un principio independiente y malvado; en efecto, la inteligencia puede plasmarlo [...], la mente "generalmente lo persuade"; su función es ser instrumento de los fines del *nous*. Su presencia en la concepción parece estar determinada simplemente por el hecho de que es imposible descomponer la realidad física en un conjunto de leyes racionales sin que quede ningún residuo. En el mundo real siempre hay, además de y por encima de la "ley", un factor de "simplemente dado", de "hecho bruto" que no se explica y que debe aceptarse simplemente como dado. La obligación de la ciencia es no conformarse nunca con lo simplemente dado, intentar "explicar" el hecho como consecuencia, en virtud de una ley racional, de algo más simple dado inicialmente. Pero por mucho que avance la ciencia en este proceso, siempre se ve obligada a mantener *alguna* forma de hecho bruto, de simplemente dado, en su explicación de la realidad. Es precisamente la presencia en la naturaleza de este elemento bruto, de este elemento irracional, como se ha llamado a veces, lo que Timeo parece personificar en su necesidad. Decir que "la mente persuade la necesidad" no es más que una forma fantasiosa de decir que a través del análisis de lo dado nosotros conseguimos racionalizarlo; pero nunca llegamos a un punto en que desaparezca del todo la posibilidad de una nueva explicación. Lo irracional existe siempre, en el sentido de que la explicación siempre deja tras de sí un residuo que "queda aún por explicar"».[32]

Salta demasiado a la vista que en esta explicación se cuela una refinada concepción moderna de la ciencia, que no está presente en Platón.

---

32. TAYLOR, *Platone*..., pp. 703 s.; véase también de Taylor: *Commentary*..., p. 299 ss.

Cornford, en cambio, captó perfectamente el sentido de «necesidad» en el *Timeo* como *lo contrario de finalismo*; y como prueba se remite oportunamente a un pasaje paralelo de Aristóteles, donde se habla de una actuación de la naturaleza «por necesidad», entendiéndola como una actuación «sin ningún fin ni para lo mejor» y, por tanto, como una antítesis del finalismo y del Bien.[33]

Cornford concluye con una interesante cita de Grote, que ya había comprendido esto y, a nuestro entender, de una forma correcta: «Que la necesidad en Platón era la verdadera antítesis de la ley natural ya lo vio claramente Grote. "Esta palabra (necesidad)" escribe "se entiende ahora generalmente como equivalente a lo que es fijo, permanente, inalterable, precognoscible. En el *Timeo* de Platón significa exactamente lo contrario: lo indeterminado, lo incognoscible, lo anómalo, lo que no puede ser entendido ni predecido [...]"».[34]

En efecto, es el propio Platón quien asocia expresamente la «necesidad» de que habla en nuestro diálogo (esto es, el principio material) con la «casualidad» y con la «ausencia de orden»:

> Y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero *las causas de la naturaleza inteligente* y, en segundo lugar, *las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente* (ἐξ ἀνάγκης) *a otros*. Por cierto, nosotros debemos actuar de la misma manera. Es necesario que tratemos ambos géneros de causas por separado las que conjuntamente con la razón son artesanas de lo bello y bueno y *cuantas carentes de inteligencia son origen de lo desordenado casual en todos los procesos*.[35]

Y más adelante insiste aún en que Dios introdujo en las cosas que estaban en desorden las proporciones necesarias para consigo mismas y para con el resto, de modo que fueran proporcionadas y armónicas, *mientras que antes se hallaban* «de manera casual» (τύχῃ).[36]

Pero aún hay más. La «necesidad» no es *pura disteleleología*, esto es, casualidad absoluta e irracionalidad, entendida como

33. ARISTÓTELES, *Física*, B 8, 198 b 16-32.

34. CORNFORD, *Plato's Cosmology*..., pp. 171 s. (La obra de GROTE que se cita es la clásica: *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres 1865, III, cap. 36). Véase también lo que dice HAPP a este propósito, *Hyle*..., p. 107; cf. también pp. 135 ss.

35. *Timeo*, 46 D 7 - E 6; véase el texto griego en la nota 18.

36. *Timeo*, 69 B, especialmente línea 6.

total contradicción de la racionalidad en un sentido casi maniqueo, porque en ese caso la necesidad no podría recibir adecuadamente la racionalidad. En efecto, por su naturaleza se deja «dominar» y «persuadir» por la Inteligencia y, por tanto, *en buena medida se deja convencer por la inteligencia.*[37]

La *estructura bipolar* de los Principios, de la que ya hemos hablado en varias ocasiones, aparece aquí perfectamente representadá. De ahí que H. Happ destaque acertadamente lo siguiente: «[...] sólo puede ser persuadido aquel que, a pesar de las múltiples diferencias que mantiene con el compañero, sin embargo en cierto modo armoniza con él. Aquí se alude, pues, manifiestamente al hecho de que ambos Principios (νοῦς-ἀνάγκη), aun manteniéndose las oposiciones fundamentales, pueden no obstante ser referidos el uno al otro, si deben actuar generalmente juntos».[38]

Esta *comunidad bipolar* se debe muy probablemente a que el Principio de la necesidad tiene cierta tendencia (entiéndase que es una mera tendencia, y además bastante parcial) al orden; o, mejor dicho, posee una capacidad o posibilidad o disponibilidad a recibir el orden, hasta el punto que, como veremos, Platón habla de «huellas» (ἴχνη) *de formas y de fuerzas incluidas en el Principio material.*[39]

De modo que el Principio disteleológico *tiene una cierta tendencia potencial a dejarse convencer por la Inteligencia a colaborar, precisamente en el sentido bipolar que hemos precisado, a la formación del cosmos.*[40]

Aristóteles parte sin duda de esta concepción para formular su famosa afirmación, que pone un broche de oro a nuestra explicación del problema:

> [...] Porque, admitiendo con ellos que hay algo divino, bueno y deseable, afirmamos que hay por una parte algo que es su contrario y por otra *algo que naturalmente tiende a ello y lo desea de acuerdo con su propia naturaleza*.[41]

Nos queda, pues, por aclarar el sentido de la expresión «causa

37. Cf. *Timeo*, 48 A 2 ss. (véase el texto griego en la nota 2).
38. HAPP, *Hyle...*, p. 107.
39. Cf. *Timeo*, 53 B; cf. HAPP, *Hyle...*, p. 107, nota 141.
40. Véase también lo que dice HAPP, *Hyle...*, p. 756.
41. ARISTÓTELES, *Física*, A 9, 192 a 16-19: **ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὑτοῦ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν.**

errante» (πλανωμένη αἰτία). Algunos estudiosos han sugerido la hipótesis (que en nuestra opinión es la más verosímil de las hasta ahora propuestas) de que Platón aludiera metafóricamente a la imagen de los «planetas», que en griego se denominan precisamente πλανῆται, esto es, «errantes», porque tienen una apariencia de «errantes» y «vagabundos», es decir, sin una regularidad precisa.

Reproducimos a continuación una página de Burnet, que resulta muy clarificadora a este respecto: «El gran problema del momento era el de los movimientos planetarios. Ante nuestros sentidos aparecen irremediablemente irregulares, y probablemente es por esto por lo que en el *Timeo* se habla de "causa errante". En primer lugar, puesto que las rotaciones de los planetas son oblicuas al ecuador, su curso aparente no es un círculo sino una espiral. En segundo lugar, Mercurio y Venus a veces se mueven a mayor velocidad que el Sol de modo que pasan frente a éste y se nos aparecen como estrellas matutinas; otras veces permanecen detrás de él y se nos aparecen como estrellas vespertinas. En efecto, estos tres cuerpos celestes continuamente se superan y son superados el uno por el otro (38 D). Los otros planetas se comportan de un modo aún más extraño. A veces parece que aceleran su velocidad, de modo que aparecen inmóviles en medio de las estrellas fijas, o incluso se adelantan a ellas; a veces se retrasan y parece que tienen un movimiento retrógado. Hay además otra irregularidad en el curso anual del Sol. Los solsticios y los equinoccios no lo dividen en cuatro segmentos iguales, como cabría esperar».[42]

Se trata, pues, de una expresión típica que Platón pone en boca del cosmólogo Timeo, a fin de ilustrar, mediante una artística y bella imagen y de forma realmente plástica, la irregularidad de la *causa necesaria*.

III. El segundo grupo de características del principio material centrado en la noción de receptáculo

El segundo grupo de características conceptuales y de imágenes analógicas que se refieren a nuestro Principio se centra en la noción esencial de *receptáculo* (ὑποδοχή, πανδεχές), que resulta

42. J. Burnet, *Greek Philosophy*, Londres 1914 (reeditado varias veces), pp. 345 s.; véase también Cornford, *Plato's Cosmology*..., pp. 161 ss., y Taylor, *Plato*..., p. 703 y nota 20.

realmente difícil de interpretar, porque se presta a exégesis opuestas.

Algunos estudiosos han entendido este *receptáculo* en un sentido análogo al que Aristóteles otorga precisamente a la «materia» (*hyle*); otros, en cambio, han rechazado esta interpretación alegando que Platón no entiende el receptáculo como «aquello de que» están hechas las cosas (y, por tanto, como la *hyle*, que es precisamente *aquello de que* están hechas las cosas), sino como «aquello en que» son hechas (son generadas), y que, por tanto, «no está justificado llamar al receptáculo "materia", término que Platón no utiliza».[43]

En realidad, es muy fácil incurrir en algunos errores si no se tiene bien presente lo que nos ha dicho Platón, esto es, que *él expone esta doctrina siguiendo el método del* «razonamiento probable», *esto es, un método que no llega hasta la fundamentación última llevada a cabo con el más riguroso método dialéctico*. Por consiguiente, hay que tener mucho cuidado de no confundir ambos criterios.

Para intentar entender lo que escribe Platón sobre este tema, es necesario concentrar la atención en aquello que, por su naturaleza, este receptáculo tiene la función de acoger. Las cosas que el receptáculo recibe son las «imágenes de aquéllas que son siempre»,[44] «imitaciones de los seres eternos» y,[45] por tanto, imágenes o «apariencias de otras cosas»,[46] es decir, de los seres de las ideas. En consecuencia, *el receptáculo es el componente ontológico de aquella* «mezcla» *de la que habla Platón no solamente en el* Filebo, *sino sobre la que llama la atención precisamente al comienzo del tratamiento de este principio.*[47]

Intentemos seguir el razonamiento de nuestro filósofo.

Los dos pasajes principales que constituyen el comienzo y el final del discurso en el que Platón presenta precisamente el receptáculo aluden estructuralmente al *paradigma* de las Ideas y a la realidad sensible como *imagen* de éste, *e introducen el receptáculo, precisamente para explicar desde el punto de vista metafísi-*

43. Cf., por ejemplo, CORNFORD, *Plato's Cosmology*..., p. 181.
44. *Timeo*, 50 C 4-5.
45. *Timeo*, 51 A 1-8.
46. *Timeo*, 52 C.
47. *Timeo*, 47 E 5 - 48 A 2: **μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.**

co esta imitación, es decir, a manera de un componente necesario para fundamentar ontológicamente la imitación.

Empecemos leyendo el primero de estos célebres pasajes:

> El comienzo de nuestra exposición acerca del universo, por tanto, debe estar articulado de una manera más detallada que antes. Entonces diferenciamos dos Principios, mientras que ahora debemos mostrar un tercer tipo adicional.
>
> En efecto, dos eran suficientes para lo dicho antes, *uno* supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el *segundo* como imagen del modelo, que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase porque consideramos que estas dos iban a ser suficientes. Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga.
>
> ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee?
>
> Sobre todas, la siguiente: *la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza.*[48]

Para explicar la consistencia y la densidad ontológica de este «receptáculo», Platón vuelve, una vez más, a apelar al agua, al aire, a la tierra y al fuego, *para demostrar que estas cosas no son elementos y realidades ontológicamente permanentes, sino realidades fenoménicas arrastradas en el flujo del devenir*. En efecto, éstas pasan de un estado a otro transformándose continuamente, como en general todos los fenómenos sensibles. Por consiguiente, no es posible afirmar *sin reservas* «esto» es fuego, o «esto» es agua, y así sucesivamente; sino que sólo es posible decir «lo que posee tal cualidad» (así) es el fuego, «lo que posee tal cualidad» (así) es el agua, y así sucesivamente. Por tanto, para ser exactos, debemos llamar con cada nombre no a cada uno de los fenómenos, *sino solamente a las características que se*

48. *Timeo*, 48 E 2 - 49 A 6: **Ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.**

repiten idénticas en esos fenómenos que nosotros llamamos con esos nombres (características que, como veremos, son reflejos de las Ideas en el mundo sensible).

Por consiguiente, en el mundo fenoménico, «esto» (en sentido estricto, es decir, como indicador de consistencia ontológica) sólo puede ser entendido en sentido preciso referido a «aquello en lo que» cada una de las cosas al nacer *aparece* y *en lo que* después desaparece; *y eso significa que en el mundo sensible* «esto», *en un sentido que implica una estabilidad ontológica concreta, sólo puede decirse del receptáculo*.

En resumen, acabaremos afirmando con Cherniss (que ha estudiado muy bien este punto del *Timeo*) lo siguiente: «Si en cualquier tiempo o lugar se intenta distinguir una fase del flujo fenoménico de otra, al decir "esto" siempre se indica en realidad el receptáculo permanente, inmutable, indeterminado, en el que ciertamente se producen manifestaciones transitorias e indistinguibles de las características mencionadas [esto es, de las características que reproducen las Ideas en el mundo sensible]».[49]

El ejemplo presentado por Platón para ilustrar su pensamiento es bastante claro. Supongamos que alguien modelara una serie de figuras en oro, y las cambiara sin cesar de unas en otras, y que un observador señalando una figura preguntara: «¿qué es?». Pues bien, en este caso, la respuesta verdadera no sería ciertamente decir que esa cosa *es* el triángulo, o cualquier otra figura que se ha ido modelando con el oro, porque todas estas figuras *no son*, sino que *devienen* (mientras se forman, *cambian*). Por tanto, debería decirse no que son «esto», sino que son «así» y «así», es decir, que poseen ciertas características. La respuesta verdadera a la pregunta «¿qué es?» sería: «*esto*» *es oro*.

Un razonamiento semejante sería válido también para el «receptáculo», que es precisamente *una realidad que permanece siempre idéntica*. En efecto, recibe todas las cosas y es modelable, esto es, diversamente modelable, porque es una realidad amorfa, carente de una estructura formal propia, y nunca asume de manera definitiva las formas que va adoptando.

Lo mismo cabe decir de la masa, que se puede ir plasmando en

49. H. CHERNISS, «A Much Misread Passage of the Timaeus (*Timaeus* 49 C 7 - 50 B 5)», *American Journal of Philology*, 75 (1954), pp. 113-130, ahora también en: H. CHERNISS, *Selected Papers*, Leiden 1977, pp. 346-363; el fragmento reproducido está en p. 128 (= 361).

diferentes formas, y aparece precisamente con esas formas. Las cosas que entran y salen del receptáculo *son imágenes de las realidades eternas* (esto es, imitaciones de los paradigmas de las Ideas), y *al entrar en éste lo modelan y le imprimen un sello*, del mismo modo que el oro y la masa son modelados por las formas que reciben.

Veamos el texto, que realmente tiene un gran interés:

> Si alguien modelara figuras de oro y las cambiara sin cesar de unas en otras, en caso de que alguien indicara una de ellas y le preguntase *qué es*, lo más correcto con mucho en cuanto a la verdad sería decir que es oro –en ningún caso afirmar que el triángulo y todas las otras figuras que se originan *poseen existencia efectiva*, puesto que cambian mientras hace dicha afirmación– y contentarse si eventualmente aceptan con alguna certeza la designación de lo que tiene *tal* característica».
>
> *El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe todos los cuerpos. Debemos decir que es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades*. En efecto, recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como *una masa* que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, *parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una manera difícil de concebir y admirable que investigaremos más adelante.*[50]

Para llegar a las conclusiones sobre el receptáculo, Platón añade aún una serie de precisiones y de imágenes analógicas, que son las siguientes.

---

50. *Timeo*, 50 A 5 - C 6: εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα, δεικνύντος δή τινος αὐτῶν ἓν καὶ ἐρομένου τί ποτ' ἐστί, μακρῷ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός, τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα σχήματα ἐνεγίγνετο, μηδέποτε λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα, ἅ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει, ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ' ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέχεσθαί τινος, ἀγαπᾶν. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως — δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον — τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὖθις μέτιμεν.

En el primer pasaje que hemos reproducido Platón distingue tres especies de realidad: (*a*) *el modelo* eterno, (*b*) *la realidad generada* que imita al modelo, (*c*) el *receptáculo*. Ahora bien, propone de nuevo esta distinción en otros términos y la ilustra con una imagen analógica bastante elocuente: (*a*) existe *aquello a semejanza de lo cual* se genera lo que es generado; (*b*) existe *aquello que es generado*; (*c*) existe *aquello en que* se genera lo que es generado. (*a*) La primera especie de realidad es comparable al *padre*; (*b*) la segunda especie de realidad es comparable al *hijo*; (*c*) la tercera especie de realidad es, en cambio, comparable a la *madre*.

Desde hace tiempo se ha destacado que la comparación con la «madre» refleja la manera griega de entender la función desempeñada por ésta, es decir, como el campo que da vida y alimento a la semilla en él sembrada. (E igualmente la nodriza tiene la función de acoger en sus brazos y criar y, por tanto, recibir y alimentar al pequeño).

Pero en lo que insiste Platón es en la estructura *informe* del receptáculo. Lo que recibe la marca, tal como la recibe precisamente el receptáculo, está debidamente preparado para ello, si y sólo *si carece de cualquier forma*, porque, *si tuviera alguna forma, no podría acoger y reproducir correctamente las formas opuestas a las que tendría en sí mismo*. En resumen, para poder acoger todas las formas adecuadamente, *el receptáculo no debe tener forma alguna*.

Platón presenta dos ejemplos más para aclarar este concepto.

Cuando se elaboran los óleos perfumados, se procura utilizar como excipiente un líquido que sea lo más inodoro posible, de manera que pueda acoger los perfumes que se quieren obtener. Y del mismo modo, cuando se desea imprimir figuras en un material blando, para poderlas imprimir bien, se procura quitar toda forma a este material aplanándolo y dejándolo lo más liso posible, de modo que pueda recibir perfectamente las figuras que se desean obtener.

Veamos el interesante pasaje:

> Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo, y pensar que, de manera

similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado *sólo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar*.

Si fuera semejante a algo de lo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso, lo imitaría mal porque manifestaría, además, su propio aspecto.

Por tanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo. Como sucede en primera instancia con los óleos perfumados artificialmente, se hace que los líquidos que han de recibir los perfumes sean lo más inodoros posible. Los que intentan imprimir figuras en algún material blando no permiten en absoluto que haya ninguna figura, sino que lo aplanan primero y lo dejan completamente liso.[51]

Así pues, para que el receptáculo pueda recibir todas las formas, ha de ser por naturaleza ajeno a todas y cada una de ellas, esto es, ha de ser *informe*; y precisamente por esto tiene la capacidad de acoger todas las formas y de no agotarse al irlas recibiendo. Pero, precisamente porque es *informe*, resulta oscuro, difícil de comprender y de captar, *porque la comprensibilidad implica estructuralmente la determinación formal*.

Además, el receptáculo *participa de una forma difícil de comprender* (ἀπορώτατά πῃ) *de lo inteligible*, debido a que esa participación, que consiste en la recepción de la marca de las imágenes de las Ideas, se produce de modo «inefable y maravilloso» (τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν), esto es, *a través de la*

51. *Timeo*, 50 C 7 - 51 A 1: ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαί τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, **πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὃν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.** διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη, καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα ὁπόσα εὐώδη τέχνῃ μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσιν ὅτι μάλιστα ἀώδη τὰ δεξόμενα ὑγρὰ τὰς ὀσμάς· ὅσοι τε ἔν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἔνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι, προομαλύναντες δὲ ὅτι λειότατον ἀπεργάζονται.

compleja mediación de carácter numérico y geométrico, como el propio Platón nos explicará más adelante a propósito de la constitución de los cuatro elementos. En otras palabras, esa compleja participación implica la esfera intermedia de los entes matemáticos y del alma con todas sus consecuencias.

Por último, y a causa igualmente de su estructura informal, es invisible, puesto que lo que no tiene forma consecuentemente no puede verse, por el mismo motivo que antes ya hemos señalado, esto es, *porque lo que se ve siempre está en cierto modo de-terminado y formado*. Sin embargo, *se manifiesta continuamente bajo el aspecto de las cosas que va recibiendo*.[52]

Veamos el texto en el que Platón saca estas conclusiones:

> Igualmente corresponde que lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los seres eternos *carezca por naturaleza de toda forma*.
>
> Por tanto, concluyamos que la *madre* y *receptáculo* de lo visible devenido y completamente sensible *no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos*. En la medida en que sea posible alcanzar a comprender su naturaleza a partir de lo expuesto, uno podría expresarse de la siguiente manera: *la parte de él que se está quemando se manifiesta siempre como fuego, la mojada como agua; como tierra y aire, en tanto admite imitaciones de éstos*.[53]

52. Es un error creer, como ha hecho alguien, que existe una gran contradicción entre *Timeo*, 30 A 3, que califica el Principio material como ὁρατόν y 51 A 7, que lo califica de ἀνόρατον. De hecho, como señala acertadamente HAPP, no existe contradicción, porque el Principio material «"se muestra" de múltiples maneras al exterior [...], pero "en sí" es invisible» (*Hyle*..., p. 104, nota 118).

53. *Timeo*, 51 A 1 - B 6: ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων **ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν.** διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ **μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.** καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῇδ' ἄν τις ὀρθότατα λέγοι· **πῦρ μὲν**

IV. El tercer grupo de caracterizaciones del principio material centrado en la noción de espacialidad

El «receptáculo», tal como lo representa Platón, esto es, como aquella naturaleza que *recibe los cuerpos*, implica dos aspectos distinguibles conceptualmente: (*a*) el que evidencia su función de *material que recibe las marcas a modo de sustrato*, y (*b*) el que evidencia su función de *excipiente espacial* (el «aquello en que» se generan las cosas que se generan), y es precisamente este segundo aspecto el que pretende ilustrar el tercer grupo de caracterizaciones.

Así como, para poder explicar la necesidad de introducir el receptáculo, Platón se ha remitido a las figuras metafísicas de los *modelos* de las Ideas y a sus *imágenes* (las cosas sensibles), y ha señalado que precisamente para explicar la imagen de un modelo es necesario un *receptáculo de la imagen que refleja el modelo*, de modo análogo actúa también a la hora de evidenciar el aspecto de la «espacialidad» del principio material.

Existen dos especies diferentes de realidad, la de las *realidades inteligibles* y la de las *realidades sensibles* (que son semejantes a aquéllas y llevan nombres equivalentes), como demuestran las dos formas opuestas de conocimiento que poseemos (el *inteligible* y el *sensible*). Esta tesis, que resume lo que se ha dicho muchas veces en numerosos diálogos, la reafirma Platón en el *Timeo*, en un pasaje que ya hemos leído antes para ilustrar la distinción entre las dos especies de realidad (el llamado «dualismo» platónico).[54] Pues bien, Platón subraya con énfasis que la especie de la realidad inteligible «que es inmutable, no generada e indestructible», precisamente por su estructura ontológica «no admite en sí nada proveniente de otro lado» ni ella misma «marcha hacia otro lugar». Y afirma, por el contrario, que la realidad sensible, que es generada y siempre cambiante, «nace *en algún lugar* y desaparece *de allí* nuevamente». Por consiguiente, es forzoso admitir *otro género de realidad*: la «espacialidad» o *chora*, que proporciona el «lugar» o la «sede» a todas las realidades que nacen y perecen, precisamente *porque lo que nace y*

ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν τε καὶ ἀέρα καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχηται.

54. Cf. p. 190 ss.

perece nace en algún lugar, en el que después perece y del que desaparece.

Leamos el texto platónico entero:

> [1] Es necesario acordar que una es la especie inmutable, no generada e indestructible y que *ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar*, invisible y, más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento. [2] Y lo segundo lleva su mismo nombre y es semejante a él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y *que surge en un lugar y desaparece nuevamente*, captable por la opinión unida a la percepción sensible. [3] Además, hay un tercer género eterno, *el del espacio*, que *no admite destrucción*, que *proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad*.[55]

Ahora bien, señala después Platón, precisamente al referirnos a esta realidad tendemos a darle una relevancia superior a su naturaleza extendiéndola a todos los seres, y erróneamente le atribuimos una función omnicomprensiva. En efecto, sostenemos que una cosa, para ser, debe hallarse precisamente «en un lugar»,[56] y que «lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe».[57]

Ya hemos hablado antes extensamente de este punto; y, por otra parte, Platón sólo hace ahora una alusión, como ya hemos señalado, a lo que ha demostrado abundantemente en algunos escritos anteriores, y además dice expresamente que *no quiere iniciar una digresión*, que sería inevitable si se quisie-

---

55. *Timeo*, 51 E 6 - 52 B 2: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν· τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν.

56. *Timeo*, 52 B 4.

57. *Timeo*, 52 B 5: τὸ δὲ μήτ' ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.

ra profundizar en el problema. Lo que sí explica, en cambio, con mayor claridad que en los diálogos anteriores, es lo siguiente.

Las cosas que ocupan espacio son *solamente las realidades que se generan*, esto es, las realidades sensibles, y *no las realidades inteligibles en sí y por sí*. Por lo tanto, *las cosas que ocupan espacio son solamente las imitaciones o imágenes de las Ideas, no las Ideas mismas*.

Así pues, el *status* ontológico de las imágenes, que coincide perfectamente con el de la «mezcla» de la que habla en el *Filebo* (y a la que, como hemos señalado, Platón alude también en el *Timeo*), *implica una doble relación*: (*a*) una con *aquello de lo que es imagen*, y otra (*b*) con *aquello en que se realiza*. Por tanto, la imagen implica (*a*) aquello de lo que es aparición o manifestación y a lo que hace referencia como a un modelo, y (*b*) un sustrato, esto es, *una base en la que se apoya*, que es precisamente la «espacialidad» de que estamos hablando, y que se hace necesaria como *sede de lo que nace*. Y por esto la *chora*, en su condición de tal, «existe siempre y no admite destrucción», puesto que es *la condición necesaria para que pueda existir cualquier cosa que se genera* (es decir, suprimida ésta desaparecería toda forma de generación).[58]

Está claro también por qué Platón dice que este principio no es captado por los sentidos ni por la inteligencia de una forma auténtica, sino solamente por un razonamiento espurio (un «razonamiento bastardo»), y que es creíble con dificultad.

En efecto, como ya hemos recordado antes, en la medida en que no tiene forma, no es perceptible por los sentidos ni es inteligible (las sensaciones y la inteligencia sólo captan lo que implica de-terminación); pero con un razonamiento espurio se puede entender, puesto que partiendo del razonamiento que hemos ilustrado, se puede captar en cierto modo, a pesar de que carezca de forma, como *lo que es necesario para que la forma se realice sensiblemente*; por lo tanto, aunque sea con dificultades,

58. Cf. *Timeo*, 52 C. Sobre este pasaje es fundamental la aportación de H. CHERNISS, *Timaeus 52 C 2-5*, en: AA.VV., *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, París 1956, pp. 49-60 (ahora también en CHERNISS, *Selected Papers...*, pp. 364-375); cf. también TAYLOR, *Commentary...*, pp. 345 ss.

esto es, mediante un complejo proceso de abstracción, puede resultarnos creíble.[59]

V. El cuarto grupo de características del principio material centrado en la noción de movimiento caótico

Hemos dicho antes que la noción de receptáculo implica, además de la función de excipiente espacial, también la del material que recibe las impresiones; y con la explicitación de algunas características esenciales relacionadas con esta función acaba Platón su complejo discurso sobre el principio material en general, antes de pasar a la constitución de los cuatro elementos.

Veamos el texto:

> Por tanto, recapitulemos los puntos principales de mi posición: hay *ser*, *espacio* y *devenir*, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo. *La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbrea de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez*. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose, como lo que es agitado y cernido por los cedazos de mimbre y los instrumentos utilizados en la limpieza del trigo donde los cuerpos densos y pesados se sedimentan en un lugar y los raros y livianos en otro. Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos –que son agitados así por la que los admitió, que se mueve ella misma como instrumento de agitación–, se apartan más entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, *incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos*, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. *Antes de la creación, por cierto, todo esto carecía de proporción y medida. Cuando Dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuanto Dios está ausente* [...].[60]

59. Cf. Cornford, *Plato's Cosmology*..., p. 194.
60. *Timeo*, 52 D 2 - 53 B 4: Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου

Hace ya tiempo que los estudiosos más atentos han reconocido que en este texto Platón explicita lo que ya había puesto en boca de Timeo al comienzo del discurso, sosteniendo que aquello sobre lo que actuó Dios al constituir el universo era (*a*) *cuanto había de visible* y (*b*) *aquello que se movía y se agitaba de forma desordenada e irregular*.

(*a*) En efecto, en el pasaje que acabamos de leer se dice que el *principio de la generación* (que es lo que está contenido en el espacio originariamente) contiene *características rudimentarias* de agua, fuego, aire y tierra, esto es, «huellas» de éstos y, por tanto, fuerzas y afecciones vinculadas a éstos, *pero sin ningún orden ni equilibrio*. Evidentemente, se trata de características «visibles» y «perceptibles» sólo desde la perspectiva de un hipotético observador, como señala acertadamente Cornford.[61]

(*b*) Además, Platón dice que estas cosas *se cimbreaban de manera desigual y agitaban el receptáculo que las contenía*; y, a su vez, puesto que *éste también se movía, además de ser agitado, agitaba también a aquéllas*.[62]

La imagen de los antiguos cedazos a los que alude Platón para ilustrar su pensamiento es muy elocuente. El receptáculo

λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὅν τε καὶ **χώραν** καὶ **γένεσιν** εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι· τὴν δὲ δὴ γενέσεως **τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν**· τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ **τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων** τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ ἀνικμώμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλῃ, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἴζει φερόμενα ἕδραν· τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμένης, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὑτῶν ὁρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταὐτὸν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, **πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός.**

61. Cf. CORNFORD, *Plato's Cosmology*..., p. 199.

62. Sobre la relación entre el movimiento y el principio material del *Timeo* véase H. HERTER, «Bewegung der Materie bei Platon», *Rheinisches*

que se mueve y el movimiento de lo que éste contiene son, pues, comparables a los cedazos que se agitan y a los movimientos de lo que contienen, puesto que el movimiento hace que las partes densas y pesadas se sedimenten en un lugar y las raras y livianas en otro.[63]

Así pues, movimientos, denso y liviano, pesado y ligero implican originariamente una determinación de alguna «huella» de los elementos, aunque de una forma desordenada y sin razón.

Desde hace tiempo los estudiosos han intentado hallar paralelismos entre esta concepción y la que se puede encontrar en algunos presocráticos, que precisamente explican el origen del universo de forma análoga.[64] Pero por muy interesante que sea este paralelismo, sólo aclara una cuestión marginal y dista mucho de ofrecernos una solución al problema de fondo que estamos tratando.

El problema es el siguiente: *¿cuál es la concepción de fondo que Platón da a entender que no quiere revelar expresamente*, teniendo en cuenta el criterio del razonamiento verosímil aquí adoptado? ¿Es posible descubrirla? ¿A partir de qué bases?

Museum, 100 (1957), pp. 327-347. Obsérvese que está totalmente fuera de lugar negar la credibilidad de esta vinculación de la *chora* con el movimiento alegando que el movimiento (como veremos) lo imprime el alma. De hecho, el alma *no produce de ningún modo el movimiento*, sino que lo *de-termina*, lo *ordena* y, por tanto, lo *racionaliza* (o, mejor aún, es el Demiurgo el que a través del alma lo racionaliza).

63. Para el lector moderno esta comparación resulta bastante difícil de comprender, hasta el punto que alguno se ha confundido pensando en los *cribadores*. Por pura casualidad hemos visto este instrumento en funcionamiento (cuando éramos muy pequeños habíamos jugado con los abuelos con estos instrumentos, sustituidos luego rápidamente por los de manivela y por los eléctricos). CORNFORD reproduce oportunamente la imagen (*Plato's Cosmology*..., p. 201) y lo describe perfectamente. Téngase presente que la comparación de PLATÓN *sólo es parcial*, porque el que agita los cedazos actúa con inteligencia y prudencia, es decir, introduce el componente racional. Sin embargo, incluso agitando los cedazos de forma casual y desordenada, el movimiento del cedazo provoca la separación de las cosas ligeras por una parte y las pesadas por la otra.

64. TAYLOR, por ejemplo, señala acertadamente: «[...] su característica general es exactamente el *apeiron* (ἄπειρον) de ANAXIMANDRO, agitado por "movimiento perpetuo" antes de que los "opuestos" se hayan visto forzados y se haya formado un *cosmos*. Éste es *el punto de partida histórico* del que había arrancado la cosmología pitagórica» (*Platone*..., p. 706). También ANAXÁGORAS creía que originariamente todas las cosas habían estado mezcladas (cf. TAYLOR, *Commentary*..., p. 357; cf. asimismo CORNFORD, *Plato's Cosmology*..., p. 202).

VI. EL PRINCIPIO MATERIAL DEL *TIMEO* Y LA DÍADA INDEFINIDA DE LAS «DOCTRINAS NO ESCRITAS»

Creemos que el extenso examen que hemos hecho de las páginas que el *Timeo* dedica al Principio material es suficiente para convencer al lector de que Platón no bromeaba cuando decía que «por ahora», esto es, «por escrito», *no* pensaba hablar del «Principio de todas las cosas, o de los Principios», debido a que «con el presente método de investigación», esto es, con la «forma de razonamiento probable» *no habría sido posible presentar sus convicciones*. En efecto, la exposición que hace en el *Timeo* es una de las más amplias y ricas de cuantas dedican los escritos a un tema específico; *sin embargo, no llega hasta las últimas conclusiones, y lo dice con toda claridad*.

No hay duda alguna de que Platón pretendía remitir a las «doctrinas no escritas»*, las cuales con el método científico adecuado de la pura dialéctica podían llegar* «al Principio de todas las cosas y a los Principios».

En efecto, tal como hemos intentado demostrar, los cuatro grandes conceptos que resumen las veintiséis características enumeradas por nosotros, *indican aspectos distintos y diferentes manifestaciones del principio material, pero no su naturaleza en sentido global*:

(1) necesidad (disteleología);
(2) receptáculo;
(3) espacialidad;
(4) movimientos y fuerzas caóticas.

Resulta arbitrario decantarse por uno u otro concepto, como hacen muchos intérpretes. En cualquier caso, este tipo de intentos *van en contra de las advertencias explícitas de Platón, que dice que en esta ocasión no llega al Principio ni a los primeros Principios, y que no expresa su pensamiento último*.

Afortunadamente, la *tradición indirecta* nos ha transmitido algunos documentos que, a pesar de su concisión, nos proporcionan algunas informaciones esenciales.

Los tres documentos básicos nos han sido transmitidos por Aristóteles.

Veamos lo que afirma en dos importantes pasajes de la *Física*:

> De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues *lo participable y el espacio* son una y misma

> cosa –*aunque hable de diferente manera sobre lo* «participable» *en las llamadas* «Doctrinas no escritas», identificó sin embargo *el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es*.[65]

> A este respecto, si se nos permite una digresión, habría que preguntarle a Platón por qué las Ideas y los Números no están en un lugar, puesto que el lugar es lo que hace posible la participación, *tanto en el caso de que lo participable sea lo grande y lo pequeño, como en el caso de que sea la materia*, como escribió en el *Timeo*.[66]

Estos textos han sido objeto de todo tipo de discusiones por parte de los estudiosos, y alguno ha llegado a criticar la credibilidad de Aristóteles, cuando en realidad, como veremos, dice cosas exactas. En efecto, el «receptáculo», como hemos visto, coincide con la «espacialidad», y es «participante» (de forma bastante compleja) del mundo inteligible. Pues bien, en las «Doctrinas no escritas», precisa el Estagirita (que, evidentemente, las había escuchado en directo), Platón *decía esto de una manera diferente*.

En el segundo texto, además, afirma que el «participante», precisamente en las «Doctrinas no escritas» (de las que ha hablado en el primer pasaje, que se encuentra unas líneas antes que el segundo), era denominado por Platón «grande y pequeño», mientras que en el *Timeo* lo llama «materia».

Como hemos indicado antes, «materia» es el término utilizado por Platón en el *Timeo*, pero no en un sentido técnico. Sin embargo, sería absurdo aferrarse a este hecho para desacreditar el testimonio de Aristóteles, puesto que el Estagirita estaba

65. ARISTÓTELES, *Física*, Δ 2, 209 b 11-17 (GAISER, *Test. Plat.*, 54 A = KRÄMER, *Platone...*, III, 4): διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ ΤΙΜΑΙΩΙ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ΑΓΡΑΦΟΙΣ ΔΟΓΜΑΣΙΝ, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν.

66. ARISTÓTELES, *Física*, Δ 2, 209 b 33 - 210 a 2 (KRÄMER, *Platone...*, III, 5): Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, εἰ δεῖ παρεκβάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.

–y con razón– perfectamente convencido de que lo que él llamaba «materia» era precisamente (aunque de forma perfeccionada) aquello de lo que, en última instancia, pretendía hablar Platón en el *Timeo*. Y en efecto, después de Aristóteles, todos lo han denominado precisamente con el término «materia» (ὕλη).

Y en la *Metafísica* Aristóteles insiste:

> Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Ideas son las causas de qué-*es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, de *qué-es* de las Ideas), y la pregunta sobre cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predican las Ideas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, responde que es la Díada, lo grande y lo pequeño[67].

Otro texto importante es el de Teofrasto, que habla en general de los platónicos, pero evidentemente *incluyendo también a Platón, al que cita expresamente poco después*, atribuyéndole precisamente este pensamiento:

> Hoy en día, la mayoría de los filósofos sólo llega hasta un cierto punto y allí se detiene; así es como actúan también precisamente los defensores del uno y *de la dualidad indeterminada*. En efecto, tras haber deducido los números, las superficies y los sólidos, ignoran prácticamente todas las otras cosas y se empeñan en aclarar tan sólo esto: que algunas cosas derivan de la *dualidad indeterminada –por ejemplo, el lugar, el vacío y el infinito–*, y que otras, en cambio, derivan de los números y del uno –por ejemplo, el alma y algunas otras cosas–; y hacen generar a la vez el tiempo, el cielo y numerosas cosas, pero luego ya no hacen mención alguna del cielo y de las restantes cosas[68].

67. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 988 a 8-14 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III, 9): φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν), καὶ **τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.**

68. TEOFRASTO, *Metafísica*, 6 a 23 - b 5 (GAISER, *Test. Plat.*, 30 = KRÄMER, *Platone...*, III, 8): νῦν δ' οἵ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται, καθάπερ καὶ οἱ τὸ ἓν καὶ **τὴν ἀόριστον δυάδα** ποιοῦντες· τοὺς γὰρ

De este texto de Teofrasto no nos interesan los detalles, sino la idea de fondo. Concretamente, nos interesa cuando habla de la «Díada» indeterminada o indefinida para explicarla con ejemplos que determinen su función, que ésta es «por ejemplo, el lugar, el vacío, el infinito».

Por consiguiente, es totalmente imposible negar que Platón determinó *la naturaleza del Principio antitético del Uno en todos sus niveles precisamente mediante la expresión* «Díada de grande-y-pequeño», *o* «Díada indefinida», *llegando así al más alto nivel de abstracción esotérica*.

Los pasajes que hemos leído señalan sobre todo algunos vínculos con el *Timeo*. Pero hay un texto de Hermodoro (que era un amigo de Platón), transmitido a través de Dercílides y reproducido por Simplicio, que relaciona además con lo Grande-y-pequeño (es decir, con la Díada) aquellos conceptos que en el *Filebo* se refieren al Principio material (a lo ilimitado o infinito), y, entre otras cosas, habla también del movimiento caótico del *Timeo*.

Veamos este importante texto:

> Y prosigue: «Las cosas de las que se dice que son *grandes* en relación con lo *pequeño* tienen todas *el más y el menos*: en efecto, es posible ser de forma creciente cada vez *más grande* y *más pequeño* llegando *al infinito*; y, del mismo modo, también más largo y más estrecho, más pesado y más ligero, y de todas las cosas de las que se dice esto se podrá pensar en una progresión *hasta el infinito*. En cambio, *las cosas que denominamos como igual, reposo y proporcionado no tienen el más y el menos, mientras que sí lo tienen las cosas opuestas a éstas*. En efecto, una cosa desigual puede ser más desigual que otra desigual y una cosa movida puede ser más movida que otra cosa movida y una desproporcionada más desproporcionada que otra desproporcionada, de modo que todos los miembros de esas parejas aceptan el más y el menos, excepto el miembro unitario de la primera serie. De modo que, de tal cosa se dice que es *inestable, informe, indefinida* y no-ser en

ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τἆλλα παραλείπουσιν πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν **ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον**, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα· χρόνον δ' ἅμα καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω, τοῦ δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνείαν.

virtud de la *negación del ser*. Con ésta no tiene nada que ver ni el principio ni la esencia, sino que *se mueve en una situación de desorden*»[69].

La vinculación más significativa de la Díada de grande-y-pequeño con el *movimiento caótico*, del que habla el *Timeo*, está perfectamente atestiguado incluso por Eudemo, por Alejandro y por Simplicio (quien, en su *Comentario a la* Física *de Aristóteles*, reproduce documentos precisos). En efecto, el Estagirita nos habla, precisamente en la *Física*, de la tesis de quienes entienden *el movimiento* como «alteridad» (ἑτερότητα), «desigualdad» (ἀνισότητα), «no ser» (τὸ μὴ ὄν); y Simplicio cita precisamente a Eudemo (además de a Alejandro) para explicar que *esta tesis es de Platón*.

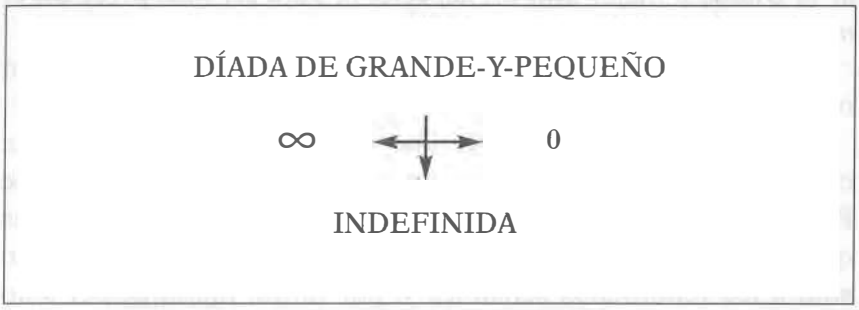
Veamos el texto de Simplicio, en el que se reproduce el valioso fragmento de Eudemo:

> [...] Eudemo, antes que Alejandro, al examinar la opinión de Platón sobre el movimiento, y oponiéndose a ésta, escribe: «*Platón dice que el movimiento es lo grande-y-pequeño, el no-ser, lo anómalo y todo lo que conduce a lo mismo respecto a estas cosas*. Pero decir que precisamente esto es el movimiento parece absurdo: en efecto, cuando hay movimiento, parece que se mueva aquello en que está. Pero es ridículo decir que, estando lo desigual y lo anómalo, es necesario que se muevan. En efecto, es mejor decir que estas cosas son causa, como dice Arquitas». Y, poco después, añade: «Los Pitagóricos y Platón reducen acertadamente *lo indefinido al movimiento* (de hecho, nadie más ha hablado de esto) [...]».[70]

69. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 248, 5-16 DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 31 = KRÄMER, *Platone...*, III, 13): « καὶ τὰ μὲν ὡς **μέγα πρὸς μικρὸν** λεγόμενα πάντα ἔχειν **τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον**· ἔστι <γὰρ> μᾶλλον εἶναι μεῖζον καὶ ἔλαττον **εἰς ἄπειρον** φερόμενα· ὡσαύτως δὲ καὶ πλατύτερον καὶ στενότερον καὶ βαρύτερον καὶ κουφότερον καὶ πάντα τὰ οὕτως λεγόμενα **εἰς ἄπειρον** οἰσθήσεται. **τὰ δὲ ὡς τὸ ἴσον καὶ τὸ μένον καὶ τὸ ἡρμοσμένον λεγόμενα οὐκ ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, τὰ δὲ ἐναντία τούτων** ἔχειν. ἔστι γὰρ μᾶλλον ἄνισον ἀνίσου καὶ κινούμενον κινουμένου καὶ ἀνάρμοστον ἀναρμόστου, ὥστε αὐτῶν ἀμφοτέρων τῶν συζυγιῶν πάντα πλὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον δέδεκται (*conj.* Gaiser: δεδεγμένον *codd.*). ὥστε **ἄστατον** καὶ **ἄμορφον** καὶ **ἄπειρον** καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ **ἀπόφασιν τοῦ ὄντος.** τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' **ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι ...** ».

70. El pasaje de ARISTÓTELES que nos interesa está en *Física*, Γ 2,

Si, además de estos testimonios, se lee también el de Porfirio, que surge de su comentario al *Filebo*,[71] la doctrina de la Díada indefinida de grande-y-pequeño como expresión sintética de la naturaleza del Principio material resulta mucho más clara formulada del siguiente modo:



En el esquema hemos utilizado dos símbolos modernos y desconocidos para los griegos, pero que expresan perfectamente la tendencia a lo infinitamente más grande sin límites (∞) y a lo infinitamente más pequeño sin límites (0). Naturalmente, este esquema podría ser incluso más explícito si, además de en línea recta, se trazara con un sistema de radios en distintas direcciones (y tal vez hasta a diferentes niveles), precisamente para señalar las múltiples dimensiones y los múltiples niveles y modos de explicarse de lo Grande-y-pequeño.

Esta tendencia *a lo grande y a lo pequeño*, esto es, *a lo más y a lo menos en todos los sentidos, hasta el infinito*, evidentemente

---

201 b 16-26; el pasaje de SIMPLICIO, que trata específicamente de este punto, está *In Arist. Phys.*, pp. 430, 34-431, 16 DIELS, reproducido junto con el primero en GAISER, *Test. Plat.*, 55 A - B. Éste es el texto griego del fragmento de EUDEMO que hemos traducido:

[...] καὶ Εὔδημος πρὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἱστορῶν τὴν Πλάτωνος περὶ κινήσεως δόξαν καὶ ἀντιλέγων αὐτῇ τάτε γράφει· « **Πλάτων δὲ τὸ μέγα καὶ μικρὸν καὶ τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ ἀνώμαλον καὶ ὅσα τούτοις ἐπὶ ταὐτὸ φέρει τὴν κίνησιν λέγει.** φαίνεται δὲ ἄτοπον αὐτὸ τοῦτο τὴν κίνησιν λέγειν· παρούσης γὰρ δοκεῖ κινήσεως κινεῖσθαι τὸ ἐν ᾧ. ἀνίσου δὲ ὄντος ἢ ἀνωμάλου προσαναγκάζειν ὅτι κινεῖται, γελοῖον· βέλτιον γὰρ αἴτια λέγειν ταῦτα ὥσπερ Ἀρχύτας'' καὶ μετ' ὀλίγον ''**τὸ δὲ ἀόριστον,** φησί, καλῶς ἐπὶ **τὴν κίνησιν** οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν (οὐ γὰρ δὴ ἄλλος γε οὐδεὶς περὶ αὐτῆς εἴρηκεν) [...] ». (EUDEMO, fragm. 60 WEHRLI).

71. Cf. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 453, 30 ss. DIELS (GAISER, *Test. Plat.*, 23 B = KRÄMER, *Platone...*, III, 11); reproducimos este texto en pp. 436 s. y nota 2.

es válido para todo lo que *a todos los niveles* tiende a lo más y a lo menos, al exceso y al defecto, a la desmesura en las direcciones opuestas.

Por consiguiente, la *chora* del *Timeo* (y todo lo que dice el diálogo del Principio material) representa solamente *una parte de la Díada, o mejor aún un aspecto, o, para ser más precisos, el nivel más bajo de la misma*.

Así pues, la *chora* forma parte de la Díada, pero de ningún modo la agota.

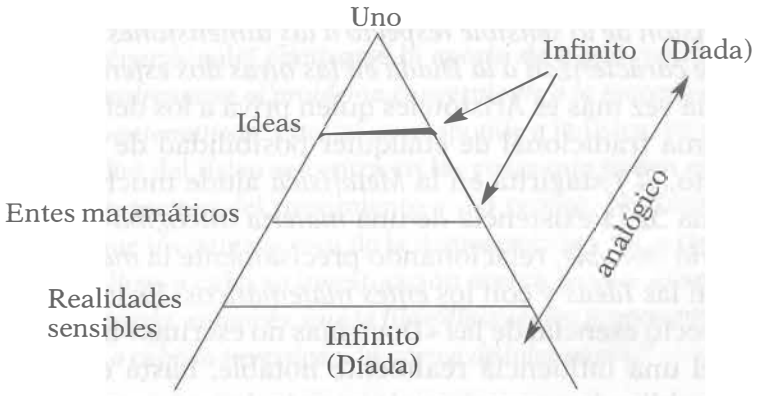
Evidentemente, la teoría que leemos en el *Timeo* debía constituir también una parte importante de las lecciones de Platón, y tal vez precisamente con las cuatro características que hemos examinado; no obstante, esta teoría se limitaba tan sólo a los fenómenos sensibles y, por tanto, había de ser sólo *una parte de la visión global*. De hecho, la Díada, en cuanto tal, abarca un cuadro bastante más extenso, puesto que forma parte de la explicación de toda la realidad a todos los niveles. En resumen, podemos decir con seguridad que lo que Platón nos dice en el *Timeo* (y, en general, en los distintos diálogos) acerca del Principio material *no es exhaustivo* y que, por tanto, es necesario remontarse a las *cumbres de la abstracción metafísica alcanzadas en las* «Doctrinas no escritas», cuyos rasgos esenciales han llegado hasta nosotros a través de la tradición indirecta. Happ escribe acertadamente lo siguiente: «Las cosas que Platón expresa en cada uno de sus diálogos no pueden tomarse como absolutas, sino que son aspectos que van remitiendo a un conjunto global, cuyos rasgos fundamentales aparecen en el *De bono*. Visto así, el πανδεχές del *Timeo* es una particularización del segundo principio en el ámbito de la espacialidad (física) [...]».[72]

Ya hemos insistido muchas veces en que el principio antitético del Uno, esto es, lo Grande-y-pequeño, se diferencia en los diversos grados del ser. Ahora nos centraremos en la diferenciación que adopta en las tres grandes esferas: (1) la *ideal*, (2) la *in-*

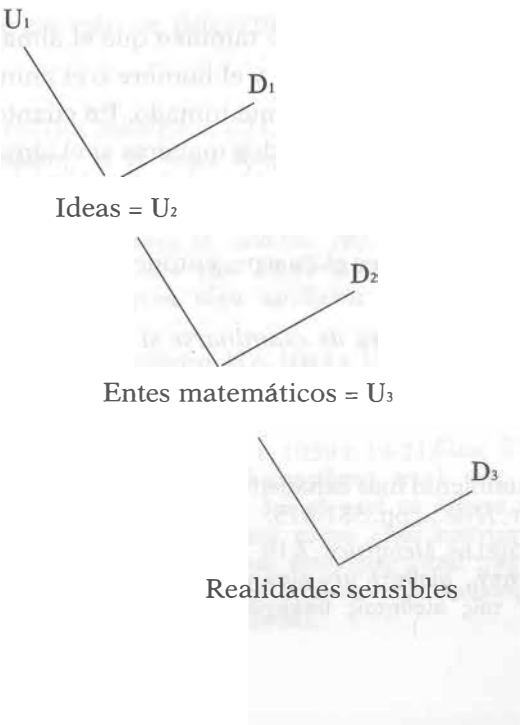
72. HAPP, *Hyle*..., p. 130. Los dos esquemas que reproducimos en la página contigua se encuentran en las pp. 185 y 193 (la diferencia que hemos introducido consiste en denominar «analógico» y no «idéntico» el vínculo entre el Principio diádico inteligible y el Principio diádico sensible). Cf. también HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*..., pp. 453 ss.

termedia, (3) la *sensible* (los otros planos y niveles del ser se sitúan *en el interior de cada una de estas esferas*).

Veamos algunos esquemas ilustrativos, que tomamos de Happ sin apenas modificarlos.



Llamando U_1 U_2 U_3 al Uno en las tres diferentes esferas y D_1 D_2 D_3 al correspondiente Principio Diádico en cada una de las tres esferas, también puede representarse perfectamente la jerarquía de las tres esferas del siguiente modo:



Estos esquemas nos muestran claramente incluso de forma intuitiva cómo la Díada presenta un *novum* en cada plano. Pero lo que ahora nos interesa destacar, para acabar con este tema, es sobre todo lo que se refiere al *novum* de la Díada en la esfera cosmológica, esto es, la notable diferencia respecto a la Díada de la primera y de la segunda esfera. *Este* «novum» *consiste en la dimensión de lo sensible respecto a las dimensiones de lo inteligible que caracterizan a la Díada en las otras dos esferas*.

Y una vez más es Aristóteles quien priva a los defensores del paradigma tradicional de cualquier posibilidad de negar esto. En efecto, el Estagirita en la *Metafísica* alude muchas veces al problema de la existencia de una *materia inteligible* además de la *materia sensible*, relacionando precisamente la *materia inteligible* con las *Ideas* y con los *entes matemáticos*. Es evidente que este aspecto esencial de las «Doctrinas no escritas» había ejercido en él una influencia realmente notable, hasta el punto de sentirse obligado a mencionarlo en más de una ocasión.[73]

Veamos los pasajes:

> [...] *Y hay la materia sensible y la inteligible*: sensible, como el bronce, la madera y toda la materia sometida a movimiento; inteligible, la que se da en las cosas sensibles, pero no en tanto que sensibles, por ejemplo, las realidades matemáticas.[74]

> Por otra parte, es evidente también que el alma es la entidad primera, el cuerpo es materia y el hombre o el animal es el compuesto de ambos universalmente tomado. En cuanto a Sócrates y Corisco, cabe entenderlos de dos maneras si el alma se identifica con Sócrates (unos lo entienden como alma, otros como el compuesto); pero si se entienden en un único sentido, según el cual ésta es el alma y esto es el cuerpo, entonces el caso del singular es como el del universal.
>
> *Más adelante habrá de examinarse si existe otro tipo de materia aparte de la de esta clase de entidades, y si ha de buscarse al-*

---

73. El tratamiento más exhaustivo sobre este tema se encuentra asimismo en HAPP, *Hyle*..., pp. 581-615.

74. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 10, 1036 a 9-12: **ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή**, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, **οἷον τὰ μαθηματικά.**

guna otra clase de entidad, por ejemplo, los números o algo de este tipo.[75]

Por lo demás, hay *una materia inteligible y una materia sensible*, y en la definición siempre lo uno es materia y lo otro es acto, por ejemplo, el círculo es una «figura plana».[76]

En general, cabe plantearse la aporía de *a qué ciencia corresponde el enfrentarse al problema concerniente a la materia de las realidades matemáticas*. Pues ni corresponde a la física, ya que toda la actividad del físico se centra en las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y del reposo, ni tampoco a la ciencia que investiga acerca de la demostración y de la ciencia, ya que ésta lleva a cabo su investigación acerca de este mismo género. *Sólo queda, entonces, que la filosofía que nos proponemos sea la que lleva a cabo la investigación acerca de tales cosas.*[77]

Ahora bien, en el segundo pasaje Aristóteles nos da a entender claramente que hay que plantear el problema de si, además de la materia sensible, existe alguna materia *inteligible* que se refiera *a los números* y a *otras realidades*, que evidentemente son *las Ideas*. Por lo tanto, si la Díada material, tanto en la esfera de las Ideas como en la de los entes matemáticos, era *inteligible*, la relativa a las realidades sensoriales era precisamente *sensible*, y justamente en esto se diferenciaba de las otras. De ahí que,

75. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 11, 1037 a 5-13: δῆλον δὲ καὶ οτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἁπλῶς ἡ ψυχὴ ἥδε καὶ <τὸ> σῶμα τόδε, ὥσπερ τὸ καθόλου [τε]. καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. **πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἤ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον.**

76. ARISTÓTELES, *Metafísica*, H 6, 1045 a 33-35: **ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή,** καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.

77. ARISTÓTELES, *Metafísica*, K 1, 1059 b 14-21: **ὅλως δ' ἀπορήσειέ τις ἂν ποίας ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ διαπορῆσαι περὶ τῆς τῶν μαθηματικῶν ὕλης.** οὔτε γὰρ τῆς φυσικῆς, διὰ τὸ περὶ τὰ ἔχοντα ἐν αὑτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως τὴν τοῦ φυσικοῦ πᾶσαν εἶναι πραγματείαν, οὐδὲ μὴν τῆς σκοπούσης περὶ ἀποδείξεώς τε καὶ ἐπιστήμης· περὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ γένος τὴν ζήτησιν ποιεῖται. **λείπεται τοίνυν τὴν προκειμένην φιλοσοφίαν περὶ αὐτῶν τὴν σκέψιν ποιεῖσθαι.**

como tantas veces hemos dicho, *los distintos modos y las distintas explicaciones de la Díada son analógicos y no idénticos*.

En nuestra opinión, se puede sacar aún otra conclusión, y es precisamente la siguiente. La tradición indirecta nos dice que Platón atribuía al Uno la causa del Bien y a la Díada la del Mal. Sin embargo, *no nos dice expresamente que la Díada fuera considerada así en todos los niveles*. En efecto, difícilmente podría explicarse que en los niveles inteligibles, donde la Díada actúa como principio de *multiplicidad*, de *diferencia* y de *gradación*, pueda ser causa de mal y, sobre todo, de qué tipo de mal. O mejor dicho, la Díada sólo puede considerarse causa del mal en la esfera de los inteligibles desde la perspectiva generalísima, en la medida en que de ella dependen las Ideas negativas de las distintas parejas de contrarios. En otras palabras, la Díada en dicha esfera es causa de las Ideas que antes hemos registrado *en la columna de la derecha del cuadro sinóptico* de las principales parejas de Metaideas, puesto que domina sobre el Uno (que domina, en cambio, en todas las Metaideas de la columna de la izquierda). Por tanto, en el nivel inteligible la Díada es causa de lo negativo (y en este sentido del mal) solamente en sentido paradigmático y abstracto.

En cambio, se entiende muy bien en qué sentido la Díada sensible debe ser considerada causa de los males en sentido concreto, y justamente por las razones que Platón nos ha explicado en el *Timeo*. De este modo queda perfectamente claro lo que nuestro filósofo nos dice en el *Teeteto*,[78] esto es, que *no es posible que el mal exista entre los Dioses (o sea, en la esfera de los inteligibles), sino que está presente en la naturaleza mortal, en este mundo*.

Así pues, el principio antitético del Uno-Bien es causa de mal sólo (al menos de una forma específica) [79] en su nivel más bajo, esto es, como *Díada sensible*, y de este modo el discurso de Platón se vuelve realmente muy claro: a nivel sensible la díada no está dominada *totalmente* por lo inteligible y por lo racional y, por consiguiente, deja resquicios abiertos a un des-orden y a

---

78. *Teeteto*, 176 A-B; cf. p. 526 y nota 31.

79. Sobre el complejo problema de la causa del mal véase el análisis del estado de la cuestión en ISNARDI PARENTE, *La causa del male*, en: ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 171-179.

una des-mesura de un grosor bien diferente del que se produce en la esfera de los inteligibles, donde en última instancia la Díada causa sobre todo *diferencia, multiplicidad y disminución de grado* a nivel metafísico, mientras que en la esfera de lo sensible la Díada mantiene abiertas las consecuencias negativas del *devenir*, de la *caducidad ontológica*, de la *insuficiencia gnoseológica* y de la *problematicidad axiológica*.

Capítulo vigésimo

El Demiurgo, su actividad como producción de la unidad-en-la-multiplicidad y su creación de los elementos y de las almas en el Timeo

I. La función de la inteligencia demiúrgica

De cuanto hemos dicho anteriormente se desprende con claridad cuál es la función de la Inteligencia demiúrgica según Platón.[1] Las Ideas son causa formal pero no eficiente del mundo sensible y, en general, de todas las cosas que están relacionadas con la generación y con el devenir. Pues bien, si la causa *formal* es lo inteligible, la causa *eficiente* es, en cambio, la Inteligencia, con todas las funciones dinámicas que están vinculadas a ella, y especialmente con la estructuración y la coordinación racional del movimiento.

Tal como hemos leído en el pasaje reproducido al comienzo del capítulo anterior, el Demiurgo actúa sobre el Principio material sensible, que se agita por sí mismo sin reglas y de manera desordenada; y su actuación consiste, por lo general, en *llevar esa masa informe del desorden al orden*.

Ahora bien, obsérvese que el punto más delicado es precisamente este *llevar del desorden al orden*, es decir, llevar lo informe a la forma, o sea, hacer que la «materia» sensible acepte la estructura de lo inteligible y, por tanto, realizar una *copia*, esto es, una *imagen* sensible de la realidad inteligible. *Comprender esto nos hace entender lo que significa para Platón llevar* «del no-ser al ser», *llevar* «lo que no era hacia el ser», *hacia la ousía*. En efecto, el propio Platón nos recuerda que la «participación» del Principio sensible en lo inteligible es «difícil», «problemática»,

1. Para una visión global de este problema véase Isnardi Parente, *Il problema del Demiurgo*, en: Zeller-Isnardi Parente, pp. 94-106.

«compleja». Y nos dice claramente que las cosas sensibles como «imágenes» (en sentido ontológico) de lo inteligible son «impresiones» de las realidades eternas (es decir, impresiones de los paradigmas de las Ideas), que se producen de una forma «difícil de concebir y admirable».[2]

Pues bien, esta mediación tan difícil, inefable y admirable se produce exactamente sobre la base de las dimensiones y de las operaciones matemáticas y geométricas, evidentemente gracias a los entes matemáticos «intermedios», estructuralmente conectados a su vez con las Ideas-Números y con los Principios primeros. Por tanto, el paso del desorden al orden se produce de modo estructural a través de «las formas y los números».[3] Y precisamente en este sentido la tradición indirecta recoge perfectamente el pensamiento platónico acerca de la manera como actúa la Inteligencia demiúrgica, diciéndonos que Platón afirmaba que «Dios siempre geometriza» (ἀεὶ γεωμετρεῖν τὸν θεόν).[4] En efecto, según nos dice el *Timeo*, la ausencia de Dios y de la inteligencia implica que el Principio matemático permanezca en des-orden y en des-mesura; su presencia, en cambio, implica orden y medida, precisamente *mediante las formas y los números*. Y esto comporta precisamente belleza y bondad, puesto que *belleza* y *bondad son justamente orden y medida*.

Veamos el texto en que Platón dice esto:

> Antes de la creación, por cierto, todo esto *carecía de proporción y medida*. Cuando Dios se puso a *ordenar el universo, primero dio forma y número* al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando Dios está ausente.
>
> Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que Dios *los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así*.[5]

2. *Timeo*, 50 C; cf. p. 612 y nota 50.
3. *Timeo*, 53 B 4 s.: [...] διεσχηματίσατο **εἴδεσί** τε καὶ **ἀριθμοῖς.**
4. PLUTARCO, *Quaest. conv.*, VIII, 2.
5. *Timeo*, 53 A 7 - B 7: καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν **ἀλόγως καὶ ἀμέτρως**· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο **κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν**, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα **πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.** τὸ δὲ

II. El Demiurgo produce los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) mediante formas geométricas y números que dependen de los principios primeros

Ya en el *Sofista* Platón dice con toda claridad, como hemos visto, que todos los vivientes y todas las cosas que se generan y también «las cosas de que derivan las cosas que se generan», es decir, «fuego, agua y las otras cosas emparentadas con éstas» son producidas por la Inteligencia demiúrgica y, por tanto, son «obras de Dios».[6] Además en las *Leyes* denuncia categóricamente la tesis contraria a ésta, esto es, la de quienes dicen que «fuego, agua, tierra y aire» son «todos productos de la naturaleza y *del azar*» y que «ninguno de ellos existe por acción del arte».[7]

Ahora bien, precisamente en el *Timeo* Platón nos explica *que los cuatro elementos son productos de la Inteligencia demiúrgica*. Al comienzo del discurso sobre el Principio material, ya nos dice que ningún pensador ha explicado antes este punto. Todos han utilizado el agua, el aire, el fuego y la tierra como si fueran Principios o elementos primeros, es decir, como si fueran, por ejemplo, las letras del alfabeto, cuando en realidad no sólo no son letras (elementos), sino ni siquiera sílabas. En otras palabras, como decíamos antes, no son *Principios*, sino *principiados, y ni siquiera principiados a nivel primario*.[8]

¿Cuál es, entonces, su origen?

El texto del *Timeo* sobre este punto es muy condensado, y además lo han complicado mucho las interpretaciones tan dispares de sus exégetas. No obstante, en nuestra opinión el mensaje de Platón se torna bastante más claro si se parte de su *concepción bipolar* de toda la realidad, esto es, de la *concepción de cualquier tipo de ser, a todos los niveles, como una forma de* «mezcla». Se clarifica sobre todo si se tiene bien presente que la realidad sensible *no* es reducible a una simple *deducción* de la realidad inteligible captable mediante un puro *Ableitungssystem*. Las dos esferas de realidad tienen una *estructura analógica*; de

ἢ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω.

6. Cf. pp. 530 ss.

7. *Leyes*, X, 889 B 1-3: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα **φύσει** πάντα εἶναι καὶ **τύχῃ** φασίν, **τέχνῃ** δὲ **οὐδὲν** τούτων.

8. Cf. pp. 599 ss.

hecho, en la esfera de lo sensible hay un *plus* en el Principio material, *que no es simplemente deducible del Principio diádico superior*.

Desde esta perspectiva resulta claro qué quiere decir Platón cuando habla de agua, aire, tierra y fuego «antes de que el universo fuera ordenado *a partir de ellos*».[9] En efecto, al principio, como hemos leído antes, solamente había «algunas huellas» en el interior del Principio material, esto es, *estaban en un estado de desorden total*. Dios los produce (los «crea» en sentido griego) y los compone bellos y buenos *mediante formas y números*.

Los elementos implican, por tanto, una *estructura bipolar*, y son por ello una «mezcla»; además del Principio formal tienen un Principio material *análogo aunque no idéntico al correspondiente principio material de los planos superiores*. Si es así, no podemos dudar de que *la actuación de la Inteligencia demiúrgica consiste precisamente en producir una* «mezcla» *entre el Principio material del que hablábamos antes* (recuérdense las principales características del mismo) *y las figuras geométricas y los números*.

Pero en este punto Platón, al tener que emprender un razonamiento sobre las formas geométricas y los números, va más allá del *discurso verosímil* que, excepto en el preludio metafísico del discurso de Timeo y en las repetidas alusiones a éste, domina en gran parte del diálogo. Es más, se sitúa en una posición que *se aproxima al nivel protológico de las* «Doctrinas no escritas», *aunque manteniéndose un peldaño por debajo*. Y lo afirma con toda claridad cuando escribe que pronunciará un «discurso poco habitual» (evidentemente poco habitual en los «escritos»), que exige un *conocimiento adecuado del método científico*, aunque en esta ocasión no se podrá llegar a los Principios primeros y supremos:

> Ahora, en verdad, debo intentar *demostraros el orden y origen de cada uno de los elementos con un discurso poco habitual*, pero que *seguiréis porque por educación podéis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración*.
>
> En primer lugar, creo que para cualquiera está más allá de toda duda que fuego, tierra, agua y aire son cuerpos. Ahora bien,

9. *Timeo*, 53 A 7: **πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι.** Cfr. tamb. 48 B 3-5: **τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη.**

toda forma corporal tiene también profundidad. Y, además, es de toda necesidad que la superficie rodee la profundidad. La superficie de una cara plana está compuesta de triángulos. Todos los triángulos se desarrollan a partir de dos, cada uno con un ángulo recto y los otros agudos. Uno tiene a ambos lados una fracción de ángulo recto dividido por lados iguales, el otro partes desiguales de un ángulo recto atribuida a lados desiguales.

En nuestra marcha según el discurso probable acompañado de necesidad, suponemos que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos. Pero los otros principios anteriores a éstos los conoce Dios y aquél de entre los hombres que es amado por él.[10]

Así pues Platón, a la hora de explicar la producción (la «creación») de los elementos por parte del Demiurgo, *se detendrá en el nivel de los Principios intermedios*, esto es, en los *triángulos*, en los *números* y en los *sólidos geométricos regulares*.

Comienza por las dos formas más bellas de triángulos: por el triángulo rectángulo isósceles y por el que se obtiene dividiendo en dos con una perpendicular el triángulo equilátero, o bien dividiendo el mismo triángulo en seis triángulos, trazando una perpendicular desde cada vértice respecto al lado opuesto:

Veamos el célebre texto:

Ciertamente, debemos explicar cuáles serían los cuatro cuerpos más perfectos, que, aunque disímiles entre sí, podrían nacer unos de otros cuando se desintegran. En efecto, si lo logramos, tendremos la verdad acerca del origen de la tierra y el fuego y de sus medios proporcionales. Pues no coincidiremos con nadie en que hay cuerpos visibles más bellos que éstos, de los que cada uno

---

10. *Timeo*, 53 B 7 - D 7: νῦν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἑκάστων καὶ γένεσιν ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψεσθε. Πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ ὅτι σώματά ἐστι, δῆλόν που καὶ παντί· τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν· ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν. τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας· ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσαις διῃρημένης, τὸ δ' ἕτερον ἀνίσοις ἄνισα μέρη νενεμημένης. ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.

representa un género particular. Debemos, entonces, esforzarnos por componer estos cuatro géneros de cuerpos de extraordinaria belleza y decir que hemos captado su naturaleza suficientemente.

De los dos triángulos, al isósceles le tocó en suerte una naturaleza única, pero las de aquel cuyo ángulo recto está contenido en lados desiguales fueron infinitas. Para un buen comienzo hay que hacer otra elección, es necesario elegir en la clase de los triángulos de infinitas formas aquel que sea el más perfecto. El que eventualmente esté en condiciones de afirmar que el triángulo por él escogido es el más bello para la composición de los elementos, impondrá su opinión, puesto que no es un adversario, sino un amigo. *Por nuestra parte, nosotros dejamos los demás de lado y suponemos que en la multiplicidad de los triángulos uno es el más bello: aquel del que surge en tercer lugar el isósceles*.

Pero especificar el porqué exige un razonamiento mayor y los premios amistosos yacen allí para el que ponga a prueba esta afirmación y descubra que es así efectivamente.

Sean elegidos, por tanto, dos triángulos de los cuales están construidos el cuerpo del fuego y el de los otros elementos: uno de ellos isósceles, el otro con un lado mayor cuyo cuadrado es tres veces el cuadrado del menor.[11]

Combinando seis triángulos del segundo tipo (esto es, triángulos cuyo cuadrado del lado mayor es tres veces el cuadrado del menor), obtenemos un triángulo equilátero, que oportunamente multiplicado y combinado de una forma exacta (que Pla-

11. *Timeo*, 53 D 7 - 54 B 5: δεῖ δὴ λέγειν ποῖα κάλλιστα σώματα γένοιτ' ἂν τέτταρα, ἀνόμοια μὲν ἑαυτοῖς, δυνατὰ δὲ ἐξ ἀλλήλων αὐτῶν ἄττα διαλυόμενα γίγνεσθαι· τούτου γὰρ τυχόντες ἔχομεν τὴν ἀλήθειαν γενέσεως πέρι γῆς τε καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ. τόδε γὰρ οὐδενὶ συγχωρησόμεθα, καλλίω τούτων ὁρώμενα σώματα εἶναί που καθ' ἓν γένος ἕκαστον ὄν. τοῦτ' οὖν προθυμητέον, τὰ διαφέροντα κάλλει σωμάτων τέτταρα γένη συναρμόσασθαι καὶ φάναι τὴν τούτων ἡμᾶς φύσιν ἱκανῶς εἰληφέναι. τοῖν δὴ δυοῖν τριγώνοιν τὸ μὲν ἰσοσκελὲς μίαν εἴληχεν φύσιν, τὸ δὲ πρόμηκες ἀπεράντους· προαιρετέον οὖν αὖ τῶν ἀπείρων τὸ κάλλιστον, εἰ μέλλομεν ἄρξεσθαι κατὰ τρόπον. ἂν οὖν τις ἔχῃ κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων σύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ· **τιθέμεθα δ' οὖν τῶν πολλῶν τριγώνων κάλλιστον ἕν, ὑπερβάντες τἄλλα, ἐξ οὗ τὸ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκ τρίτου συνέστηκεν.** διότι δέ, λόγος πλείων· ἀλλὰ τῷ τοῦτο ἐλέγξαντι καὶ ἀνευρόντι δὴ οὕτως ἔχον κεῖται φίλια τὰ ἄθλα. **προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα ἐξ ὧν τό τε τοῦ πυρὸς καὶ τὰ τῶν ἄλλων σώματα μεμηχάνηται, τὸ μὲν ἰσοσκελές, τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί.**

tón indica, pero que no podemos precisar ahora, porque nos saldríamos del tema que nos ocupa) da origen (*a*) al tetraedro (pirámide regular de base equilátera), que constituye la estructura del fuego; (*b*) al octaedro, que constituye la estructura del aire; (*c*) al icosaedro, que constituye la estructura del agua.

Partiendo del triángulo isósceles, en cambio, el Demiurgo sólo forma uno de los cuatro elementos del siguiente modo. Coordinando cuatro triángulos isósceles con los ángulos rectos, unidos en torno a un centro, se obtiene un cuadrado, y combinando adecuadamente seis cuadrados se obtiene un cubo; y esto constituye la estructura atomística que configura el elemento tierra.

Platón alude además a un quinto cuerpo geométrico regular, esto es, al dodecaedro y a su correspondiente elemento físico. Pero de esto hablaremos en el Apéndice que sigue a este capítulo.

Por este motivo la tierra no se transforma en los otros elementos; en cambio, los otros elementos se transforman recíprocamente: precisamente porque están estructurados mediante sólidos geométricos regulares que derivan de los propios triángulos.

Platón trabajaba con conceptos que habían sido elaborados precisamente en el seno de la Academia. Cornford recuerda a este respecto: «La construcción teórica de los sólidos regulares fue completada por Teeteto en la Academia. Por lo que sabemos, la asignación de estas figuras a los cuerpos primarios se debe a Platón, y no había sido anticipada por ningún pensador anterior».[12]

Veamos el texto del *Timeo* que explica las razones por las que Platón eligió para cada elemento material el correspondiente cuerpo regular geométrico:

> Pero ahora debemos dejar esto de lado, y atribuyamos los tipos de figuras que acaban de surgir en el discurso al fuego, tierra, agua y aire.
>
> Asignemos, pues, la figura cúbica a la tierra, puesto que es la menos móvil de los cuatro tipos y la más maleable de entre los cuerpos y es de toda necesidad que tales cualidades las posea el elemento

12. CORNFORD, *Plato's Cosmology*..., p. 210. Véase además, hasta la p. 239, la clara explicación geométrica que ofrece CORNFORD de la constitución de los cuatro elementos y de la transformación de los unos en los otros (excepto la tercera). Cf. también TAYLOR, *Commentary*..., pp. 358 ss. En el ámbito del paradigma tradicional sigue siendo un punto de referencia sobre este tema la obra de E. SACHS, *Die fünf platonischen Körper*; Berlín 1917.

que tenga las caras más estables. Entre los triángulos supuestos al comienzo, la superficie de lados iguales es por naturaleza más segura que la de lados desiguales y la superficie cuadrada formada por dos equiláteros está sobre su base necesariamente de forma más estable que un triángulo, tanto en sus partes como en el conjunto.

Por tanto, si atribuimos esta figura a la tierra salvamos el discurso probable, y, además, de las restantes, al agua, la que con más dificultad se mueve; la más móvil, al fuego y la intermedia, al aire; y, otra vez, la más pequeña, al fuego, la más grande, al agua, y la mediana, al aire; y, finalmente, la más aguda, al fuego, la segunda más aguda, al aire y la tercera, al agua.

En todo esto es necesario que la figura que tiene las caras más pequeñas sea por naturaleza la más móvil, la más cortante y aguda de todas en todo sentido, y, además, la más liviana, pues está compuesta del mínimo de partes semejantes, y que la segunda tenga estas mismas cualidades en segundo grado y la tercera, en tercero. Sea, pues, según el razonamiento correcto y el probable, la figura sólida de la pirámide elemento y simiente del fuego, digamos que la segunda en la generación corresponde al aire y la tercera, al agua.[13]

Evidentemente, estos sólidos regulares de estructura geométrica que constituyen los cuatro elementos no son visibles por sí solos debido a su pequeño tamaño, pero se tornan visibles cuando se juntan en gran número.

Debemos pensar que todas estas cosas son en verdad tan pe-

---

13. *Timeo*, 55 D 6 - 56 B 6: καὶ τοῦτον μὲν μεθετέον, τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. **γῇ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν**· ἀκινητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον· βάσις δὲ ἥ τε τῶν κατ' ἀρχὰς τριγώνων ὑποτεθέντων ἀσφαλεστέρα κατὰ φύσιν ἡ τῶν ἴσων πλευρῶν τῆς τῶν ἀνίσων, τό τε ἐξ ἑκατέρου συντεθὲν ἐπίπεδον ἰσόπλευρον ἰσοπλεύρου τετράγωνον τριγώνου κατά τε μέρη καὶ καθ' ὅλον στασιμωτέρως ἐξ ἀνάγκης βέβηκεν. διὸ γῇ μὲν τοῦτο ἀπονέμοντες τὸν εἰκότα λόγον διασῳζομεν, **ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκινητότατον εἶδος, τὸ δ' εὐκινητότατον πυρί, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν σμικρότατον σῶμα πυρί, τὸ δ' αὖ μέγιστον ὕδατι, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν ὀξύτατον αὖ πυρί, τὸ δὲ δεύτερον ἀέρι, τὸ δὲ τρίτον ὕδατι.** ταῦτ' οὖν δὴ πάντα, τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις εὐκινητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε καὶ ὀξύτατον ὂν πάντῃ πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων συνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν· τὸ δὲ δεύτερον δευτέρως τὰ αὐτὰ ταῦτ' ἔχειν, τρίτως δὲ τὸ τρίτον. ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα· τὸ δὲ δεύτερον κατὰ γένεσιν εἴπωμεν ἀέρος, τὸ δὲ τρίτον ὕδατος.

> queñas que los elementos individuales de cada clase nos son invisibles por su pequeñez, pero cuando muchos se aglutinan, se pueden observar sus masas.[14]

Creemos que quien haya seguido el hilo de nuestro discurso habrá entendido perfectamente lo que antes decíamos, esto es, que el Demiurgo, en su obra de producción de los cuatro elementos, *lleva a cabo una mediación sintética entre el Principio informe y la forma geométrica*.

Platón, con la intención evidente de que se entienda bien este punto, comienza su discurso diciéndonos explícitamente que Dios modeló aquellas cosas que antes estaban en total desorden (el Principio informe y las huellas de los cuatro elementos que éste contenía) *con formas y números*; y después nos explica que *estas formas y números son precisamente los triángulos y que su composición en sólidos regulares se produce según relaciones numéricas precisas*.

Además, apenas concluido el discurso sobre este punto, Platón repite con firmeza el mismo concepto: *la constitución de los cuatro elementos coincide exactamente con la* «persuasión» *de la* «necesidad» *(del Principio disteleleológico sensible) en la medida de lo posible según lo inteligible, esto es, infundiendo en ésta proporción y armonía (unidad en la multiplicidad, unificación de lo múltiple desordenado)*:

> En todas partes Dios adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y que todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la necesidad.[15]

Y al comienzo del tercer discurso Platón vuelve a poner en boca de Timeo este concepto:

> Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, *Dios introdujo en cada uno de sus compo-*

---

14. *Timeo*, 56 B 7 - C 3: πάντα οὖν δὴ ταῦτα δεῖ διανοεῖσθαι σμικρὰ οὕτως, ὡς καθ' ἓν ἕκαστον μὲν τοῦ γένους ἑκάστου διὰ σμικρότητα οὐδὲν ὁρώμενον ὑφ' ἡμῶν, συναθροισθέντων δὲ πολλῶν τοὺς ὄγκους αὐτῶν ὁρᾶσθαι.

15. *Timeo*, 56 C 3-7: καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

nentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera casual, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que *primero los ordenó* y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales.[16]

En conclusión, la racionalidad de los cuerpos sensibles y de lo corpóreo sensible en general depende exactamente de su estructura geométrica y matemática. Lo corpóreo físico-sensible refleja la estructura de lo corpóreo inteligible (geométrico), es decir, nació «por la combinación de necesidad e inteligencia».[17] Punto, línea, superficie, estructura tridimensional, en el plano de los entes intermedios e ideales son puramente inteligibles; *en cambio, sintéticamente combinados o* «mezclados» *con el Principio material sensible dan origen a los cuerpos que vemos y tocamos, mediante una penetración capilar que «embrida» al Principio material sensible, caótico de por sí, hasta en los más mínimos detalles, según la estructura atomística sobre la base de los sólidos geométricos regulares*.

Pero queda todavía por destacar un punto importante.

Según algún estudioso, los dos triángulos de los que hemos hablado antes y de los que derivan los cuerpos geométricos regulares son «los elementos últimos del *Timeo*». Ahora bien, esta afirmación, tomada al pie de la letra, puede inducir a un grave error. De hecho, el propio Platón dice que existen «Principios anteriores»,[18] *y que él en el* Timeo *se detiene en un cierto límite*. Es más, incluso afirma que agua, aire, tierra y fuego no sólo no son letras (elementos), sino ni siquiera sílabas, como ya hemos

16. *Timeo*, 69 B 2 - C 3: ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα **ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὑτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι.** τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχῃ, τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων· **ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν,** ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε.

17. *Timeo*, 47 E 5 - 48 A 2: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

18. *Timeo*, 53 D 6; cf. nota 10.

señalado antes.[19] Ahora bien, las «sílabas» son precisamente los triángulos y los cuerpos geométricos que de ellos derivan, mientras que, continuando con el ejemplo, agua, aire, tierra y fuego serían ya «palabras» compuestas por sílabas.

¿Cuáles son, entonces, los elementos últimos, los Principios superiores?

Anteriormente hemos dicho que son los Principios protológicos de las «Doctrinas no escritas», en cuyo vértice se encuentra el Uno: y esto es justamente lo que «conoce Dios y aquel de entre los hombres que es amado por él».[20]

Por otra parte, algunos estudiosos en el ámbito del paradigma hermenéutico tradicional ya se habían manifestado claramente en este sentido. Cornford, por ejemplo, señalaba acertadamente que el triángulo, como superficie contenida en un número mínimo de líneas, aunque es elemento de todas las figuras, no es sin embargo el último: «Platón indica que hay algo arbitrario en la adopción de esta postura. Si los planos pueden ser construidos por triángulos, los propios triángulos pueden ser construidos por líneas, y las líneas pueden ser expresadas como números. Ya ha aparecido alguna alusión a esto en la frase "dando a ésta una configuración distinta, pensando en figuras geométricas y en números". Esto sugiere que los "Principios más elevados" conocidos por los matemáticos son *líneas* y *números*».[21] Alguien ha pensado en las «líneas indivisibles» (o sea, en los puntos, como los interpretaba Platón). Pero obviamente el Demiurgo no es un simple matemático; se remonta también a los *Principios primeros y supremos*, de los que derivan los propios entes matemáticos y, por lo tanto, al Uno.

Creemos que Happ ha entendido bien este punto cuando destaca que el *límite* y, por tanto, la de-limitación de los cuerpos a partir de las superficies elementales implica una posterior reducción, que puede ser continuada «sin más hasta los números (como πέρατα) y *hasta el Uno* (ἕν), *que es el más alto límite* (πέρας)».[22] Y, por otra parte, ya hemos constatado antes en qué sentido los entes geométricos y matemáticos derivan de los Principios primeros y supremos.

Así pues, los Principios que están «aún por encima» de los

19. Cf. pp. 599 y 636 ss.
20. *Timeo*, 53 D 6 s.; cf. nota 10, al final.
21. Cornford, *Plato's Cosmology*..., p. 212.
22. Happ, *Hyle*..., p. 118.

triángulos indican varios Principios, que desde la esfera de los entes matemáticos intermedios llevan hasta los Números ideales con una ascensión dialéctica que termina en el Uno y en la Díada.

Llegamos así a las doctrinas más delicadas, que ahora debemos confirmar, *demostrando que la Inteligencia demiúrgica centra toda su obra precisamente en el Uno*, esto es, en aquel *Bien* cuya esencia es precisamente el *Uno* como «medida suprema de todas las cosas». *Naturalmente, hay que entender el Uno en sus acepciones más elevadas a diferentes niveles: unidad absoluta, identidad, unitariedad, unicidad*, como veremos ahora puntualmente.

III. El mundo ha sido producido por el Demiurgo como «uno» y único

Queriendo construir precisamente la cosa *más hermosa y más buena*, el Demiurgo, basándose en el modelo inteligible, que es lo *viviente-en-sí* (la Idea de mundo), que incluye en sí la totalidad de los vivientes ideales (la totalidad de las Ideas de los vivientes) y es un «uno», *crea un universo uno y único*, dotado de vida y de inteligencia, que incluye en sí *unitariamente* a todos los vivientes sensibles, que reflejan a los inteligibles.

Veamos el texto:

> Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.
>
> Si esto es así, debemos exponer lo que se sigue de ello: a cuál de los seres vivientes lo asemejó el Hacedor. No lo degrademos asemejándolo a uno de los que por naturaleza son parciales en cuanto a la forma –pues nunca nada semejante a algo imperfecto llegaría a ser bello–, sino que supongamos que es el que más se asemeja a aquel del cual los otros seres vivientes, tanto individuos como clases,

> forman parte. Pues aquél comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles, así como este mundo a nosotros y los demás animales visibles. Como Dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, *lo hizo un ser viviente visible y único* con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí.[23]

He aquí que aparece en primer plano precisamente la problemática del *Uno*.

¿Es correcto decir que el mundo es *uno* y *único*? ¿No podrían tener razón quienes dicen que los mundos son infinitos?

La respuesta de Platón se basa en el mismo tipo de argumento que ya le hemos visto utilizar en la *República*. Con esta clase de argumento están vinculadas las problemáticas que dieron origen a argumentos polémicos como el del «tercer hombre», al que alude Platón en el *Parménides*. (No hace falta recordar que las discusiones que promovieron el argumento del «tercer hombre» fueron interpretaciones teóricas erróneas de la *henología* platónica; nos ha parecido oportuno mencionarlas con el único propósito de destacar la importancia que esta perspectica tenía para Platón y los intereses encontrados que suscitaba).[24]

Si el mundo fue hecho según un modelo ideal «uno» y único, es *uno sólo*, precisamente porque *uno sólo* es el modelo. En efecto, no son posibles *dos* modelos, porque desde la perspectiva *henológica* si hubiera dos modelos sería necesaria su *uni*-fi-

---

23. *Timeo*, 30 B 1 - 31 A 1: λογισάμενος οὺν ηὕρισκεν έκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἑφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζώων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν — ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν — οὗ δ' ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν **ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν**, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

24. Cf. pp. 372 s.; 521 s.

cación, es decir, la existencia de un tercer viviente-en-sí que contuviera (*uni*-ficara) los dos supuestos. Pero en este caso el mundo habría sido creado por el Demiurgo precisamente sobre el modelo de este tercero.

De modo que el supremo modelo es *uno*. Y el Demiurgo, para producir el viviente más semejante posible al viviente perfecto (a la Idea de viviente), no pudo hacer *dos* o *infinitos* mundos, sino que tuvo que hacer *sólo uno*, porque *sólo uno* puede ser perfectamente semejante al Viviente perfecto (a la Idea de mundo) que es *uno*:

> ¿Es verdadera la afirmación de la *unicidad* del universo o sería más correcto decir que hay *muchos e incluso infinitos* mundos?
>
> Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo. Pues lo que incluye todos los seres vivos inteligibles existentes nunca podría formar un par con otro porque sería necesario otro ser vivo adicional que los comprendiera a estos dos, del que serían partes, y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a aquéllos sino a aquel que los abarca. Por ello, para que *en la singularidad* fuera semejante al ser vivo perfecto, su Creador no hizo *ni dos ni infinitos mundos, sino que éste, generado como un universo único, existe y existirá solo*.[25]

Pero aún hay más. Aristóteles, refiriéndose a las «Doctrinas no escritas» de Platón, nos dice lo siguiente:

> [...] el viviente en sí deriva de la Idea misma de *Uno*, de la primera Longitud, Anchura y Profundidad, y las otras cosas de manera semejante.[26]

Que el viviente en sí del que habla este texto es el viviente-en-

---

25. *Timeo*, 31 A 2 - B 3: πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ **πολλοὺς** καὶ **ἀπείρους** λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα οὖν τόδε **κατὰ τὴν μόνωσιν** ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῷῳ, διὰ ταῦτα **οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.**

26. ARISTÓTELES, *De anima*, A 2, 404 b 20 ss. (GAISER, *Test. Plat.*, 25 A); véase el pasaje completo más adelante, p. 668 y nota 53.

sí del *Timeo*, es decir, la Idea de viviente o Viviente perfecto, es algo admitido desde hace tiempo, como también ha sido aceptado desde hace tiempo que en el vértice está el Uno. Ya Levi, por ejemplo, escribía: «El αὐτὸ τὸ ζῷον debe identificarse con el αὐτὸ ὃ ἔστι ζῷον del *Timeo*, el Viviente perfecto e inteligible, que incluye a todos los inteligibles, como nuestro universo contiene a todos los visibles y constituye el modelo que el Demiurgo contempla cuando forma el mundo sensible, que es también un ser viviente. Se trata, pues, no del Mundo Ideal como sistema total de las realidades inteligibles, tal como se entiende habitualmente, sino de la Idea del mundo constituida, según Aristóteles, por la espacialidad ideal y por un principio formal. *La idea del Uno* de la que habla debe entenderse como el principio formal de las Figuras Ideales; es decir, debe identificarse con el principio de la línea que, determinando el principio material de la espacialidad (lo Grande y Pequeño extendidos), genera aquellas magnitudes».[27] Y prosigue Levi afirmando acertadamente lo siguiente: «Hay que destacar que el Viviente en sí no contiene alma [que, como veremos, es creada por el Demiurgo, teniendo en cuenta igualmente este modelo], y de hecho Platón no habla de ella en el *Timeo* y Aristóteles no la menciona en este testimonio; por consiguiente, del mismo modo que el intelecto sólo puede existir en el alma, el *autozoon* sólo puede ser objeto, y no sujeto de conocimiento. En cuanto a las "otras cosas" (τὰ ἄλλα) constituidas del mismo modo cabe suponer que son los Vivientes inteligibles incluidos en ese total, que aparecen así como determinaciones particulares de la espacialidad inteligible: estarán, pues, constituidos por Magnitudes Ideales».[28]

Evidentemente, la Idea del Uno como principio formal de la línea depende estructuralmente del Uno supremo; por tanto, en última instancia, del Uno supremo depende que la Idea del mundo sea «una» y, por consiguiente, que también el mundo sensible, que es una imagen perfecta de aquélla, sea asimismo «uno».

27. LEVI, *Il problema dell'errore...*, pp. 145 s.; en la nota 96-*bis* LEVI añade: «El Viviente en sí, precisamente porque está constituido por la espacialidad ideal, sólo incluye una parte de las Ideas; basta observar que en él no tienen cabida tampoco las Ideas-Números, aunque algunas penetran de forma indirecta, en la medida en que constituyen el modelo de las Figuras Ideales».

28. LEVI, *Il problema dell'errore...*, p. 146.

IV. El Demiurgo ha unido los elementos corpóreos sensibles mediante un vínculo que hace de sí mismo y de las cosas vinculadas una «unidad» en grado máximo

El mundo generado, como hemos visto, no es un puro corpóreo inteligible, sino un *corpóreo sensible* (una mezcla de las estructuras de la corporeidad inteligible matemático-geométrica y el Principio material sensible). Y lo corpóreo sensible es (*a*) *visible* y (*b*) *tangible*. Pero (*a*) el ser visible depende del fuego; mientras que (*b*) el ser tangible depende de la solidez de la tierra. Ahora bien, para que dos cosas estén unidas hace falta una tercera que haga de *medio*, de manera que el medio sea al último término lo que el primero es al medio, e igualmente que el medio sea al primero lo que el último es al medio.

La proporción a la que se refiere Platón es la geométrica, como por ejemplo la siguiente:

$$2 : 4 = 4 : 8.$$

Ahora bien, esta proporción implica que, multiplicando entre sí los extremos (2 x 8 = 16) y los medios (4 x 4 = 16), se obtenga un producto igual, de modo que los medios puedan ocupar el lugar de los extremos, manteniendo la misma proporción:

$$4 : 2 = 8 : 4.$$

De esta manera, dice Platón, todas las proporciones serán las mismas y, por tanto, «todas las cosas serán unidad».

Pero, puesto que el mundo ha tenido que tener tres dimensiones, es decir, tener un cuerpo como sólido, no basta un solo medio, sino que se necesitan *dos*, debidamente proporcionales entre sí, de modo que se obtenga la siguiente ecuación:

$$\text{fuego} : \text{aire} = \text{aire} : \text{agua} = \text{agua} : \text{tierra}.$$

No es oportuno entrar ahora en los entresijos matemáticos de esa cuestión, que nos apartarían del tema;[29] en cambio, sí nos interesa especialmente señalar cómo Platón basa en la *relación proporcional* precisamente *la unidad en grado máximo* del cosmos, es decir, la *amistad* que une el cosmos consigo mismo y de este modo lo une con una *unidad indisoluble*.

Veamos cómo en el *Gorgias* Platón ya expresa esto:

---

29. Véanse a este respecto: Taylor, *Commentary*..., pp. 95 ss.; Cornford, *Plato's Cosmology*..., pp. 45 ss.

> Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los Dioses y a los hombres *los gobiernan* la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que *la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los Dioses y entre los hombres.*[30]

Y la igualdad geométrica es precisamente la *igualdad proporcional*. Pero veamos el texto del *Timeo*:

> Ciertamente, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podría haber nada visible sin fuego, ni tangible, sin algo sólido, ni sólido, sin tierra. Por lo cual, Dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra.
>
> Pero no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que *es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta*. En efecto, cuando de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados, el término medio es tal que la relación que tiene el primer extremo con el término medio, la tiene éste con el primero; entonces, puesto que el medio se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio, sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al convertirse en idénticos unos a otros, *todos serán uno*.
>
> Si el cuerpo del universo hubiera tenido que ser una superficie sin profundidad, habría bastado con una magnitud media que se uniera a sí misma con los extremos; pero en realidad, convenía que fuera sólido y los sólidos nunca son conectados por un término medio, sino siempre por dos. Así, Dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible,

---

30. *Gorgias*, 507 E 6 - 508 A 7: φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι **ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται.**

en la misma relación proporcional mutua –la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra–, después ató y compuso el universo visible y tangible. *Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo. Como concuerda por medio de la proporción, alcanzó la amistad, de manera que, después de esta unión, llegó a ser indisoluble para otro que no fuera el que lo había atado.*[31]

V. El demiurgo compuso el cosmos como un único entero constituido por la totalidad de las realidades naturales

Pero para realizar perfectamente el Uno en el cosmos, el Demiurgo lo absorbe todo en él, es decir, no deja ningún material sobrante, por las dos razones siguientes.

(*a*) En primer lugar, no deja material residual para que no quepa la posibilidad de que del mismo se genere otro cosmos semejante al primero. En otras palabras, el Demiurgo domina todo el material sensible y lo utiliza en su totalidad para la construcción del cosmos; y de este modo garantiza también su *unidad*.

31. *Timeo*, 31 B 4 - 32 C 4: **Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε** δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἁπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς· ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· **δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συνάγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.** ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὧντινωνοῦν ᾖ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφότερα, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται. εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μέν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τά τε μεθ' αὑτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν· οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν. **καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.**

(*b*) En segundo lugar, no deja material residual para que no exista ninguna posibilidad de que las fuerzas y potencias que queden en el cosmos actúen negativamente, produciendo enfermedades y disoluciones en el mismo.

De este modo, el *Uno* garantiza el *bien* del cosmos, puesto que lo hace un único entero perfecto e inmune a las descomposiciones, precisamente absorbiendo en una *unidad* la totalidad de las fuerzas y armonizándolas.

Veamos el texto:

> *La composición del mundo incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos*. En efecto, el Creador lo hizo de todo el fuego, agua, aire y tierra, sin dejar fuera ninguna parte o propiedad, porque se propuso lo siguiente: primero, que el conjunto fuera lo más posible un ser vivo completo de partes completas *y, segundo, único, al no quedar nada de lo que pudiera generarse otro semejante*; tercero, que no envejeciera ni enfermara, ya que pensó que si objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades rodean a un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez. Por esta causa y con este razonamiento, *lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma.*[32]

VI. El demiurgo estructuró el cosmos según una forma única que incluye en sí la totalidad de las formas y garantiza su unidad

El Demiurgo realiza la *unidad* también mediante la forma físico-geométrica general que da al cosmos, es decir, mediante la forma de la *esfera*, que es *una forma que contiene en sí todas las*

32. *Timeo*, 32 C 5 - 33 B 1: **Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις.** ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, **πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν,** ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν **τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.**

formas, y en la que la distancia de todas las partes del centro a los extremos es *igual* y, por tanto, es *la más semejante a sí misma* entre todas las formas y la más *simétrica*.

Veamos el texto:

> Le dio una figura conveniente y adecuada. La figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos debería ser *la que incluye todas las figuras*. Por tanto, lo construyó esférico, con la misma distancia del centro a los extremos en todas partes, circular, *la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil.*[33]

Además, el Demiurgo garantiza la *unidad* del cosmos haciéndolo también autárquico, es decir, autosuficiente: en efecto, no tiene necesidad de ningún otro bajo ningún aspecto (naturalmente, no tiene necesidad de ningún otro, excepto de los Principios y del Demiurgo).

Por último, también en su movimiento el cosmos realiza la *unidad*, puesto que gira de manera uniforme, en el mismo lugar y en sí mismo *circularmente*; y es inmóvil respecto a las otras formas de movimiento (adelante, atrás, a derecha, a izquierda, abajo, arriba).

Veamos el texto:

> Por múltiples razones culminó su obra alisando toda la superficie externa del universo. Pues no necesitaba ojos, ya que no había dejado nada visible en el exterior, ni oídos, porque nada había que se pudiera oír. Como no estaba rodeado de aire, no necesitaba respiración, ni le hacía falta ningún órgano por el que recibir alimentos, ni para expulsar luego la alimentación ya digerida. Nada salía ni entraba en él por ningún lado –tampoco había nada–, pues nació como producto del arte de modo que se alimenta a sí mismo de su propia corrupción y es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí. En efecto, *el Hacedor pensó que si era independiente*

33. *Timeo*, 33 B 1-7: **σχῆμα δὲ ἔδωκεν αυτῳ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὑτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὑτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.**

sería mejor que si necesitaba de otro. Consideró que no debía agregarle en vano manos, que no precisaba para tomar o rechazar nada, ni pies ni en general ningún instrumento para desplazarse. Pues le proporcionó el movimiento propio de su cuerpo, el más cercano al intelecto y a la inteligencia de los siete. Por tanto, *lo guió de manera uniforme alrededor del mismo punto y le imprimió un movimiento giratorio circular, lo privó de los seis movimientos restantes y lo hizo inmóvil respecto a ellos*. Como no necesitaba pies para ese circuito, lo engendró sin piernas ni pies.[34]

VII. El demiurgo creó el tiempo como una imagen que marcha según el número imitando la eternidad que permanece en la unidad

Platón sitúa en primer plano el papel determinante del *Uno* en la actividad creadora de la Inteligencia demiúrgica incluso en la creación del tiempo, de una forma realmente paradigmática.[35]

El modelo que contempla el Demiurgo en la creación del cosmos es *eterno*. Ahora bien, lo eterno es permanecer *en la unidad* (ἐν ἑνί). Siendo así, ¿cómo es posible imitar este *permanecer en la unidad*, que es una característica esencial de la eternidad?

34. *Timeo*, 33 B 7 - 34 A 7: λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν. ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεὲς ἦν ὀργάνου σχεῖν ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφὴν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπῄει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσῄειν αὐτῷ ποθεν — οὐδὲ γὰρ ἦν — αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· **ἠγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων.** χειρῶν δέ, αἷς οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ τινα ἀμύνασθαι χρεία τις ἦν, μάτην οὐκ ᾠήθη δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὅλως τῆς περὶ τὴν βάσιν ὑπηρεσίας. κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν· διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ **αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων.** ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἄτ' οὐδὲν ποδῶν δέον ἀσκελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν.

35. Para una visión de conjunto de algunas de las interpretaciones de este problema, véase Isnardi Parente, *La concezione del tempo nel* Timeo, en: Zeller-Isnardi Parente, pp. 318-322.

Una vez más, la *mediación del número* posibilita la respuesta. La imagen de la eternidad es el fluir de la misma, es decir, *el fluir de la unidad según una división numérica*, que se realiza en el día y en la noche, en el mes y en el año y, por tanto, se mueve cíclicamente según el número. De este movimiento cíclico numéricamente determinado nacen el «era» y el «será» del tiempo. Y precisamente por esto el «era» y el «será» no se pueden aplicar correctamente a los entes eternos, para los que sólo vale el «es», porque «era» y «será» no son sino la imagen móvil numerada del «es» de lo eterno, que permanece en el uno.

Veamos este importante texto:

> Cuando su Padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los Dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo.
>
> Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del Viviente es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, *procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad* y, al ordenar el cielo, hizo *de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo*.
>
> Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planeó su generación al mismo tiempo que la composición de aquél. Éstas son todas partes del tiempo y el «era» y el «será» son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que *era, es* y *será*, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el «*es*», y el «*era*» y el «*será*» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo –pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número.[36]

36. *Timeo*, 37 C 6 - 38 A 8: **Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ**

Así pues, para Platón «el tiempo nació con el universo» y «según el modelo»;[37] y así, reproduciendo este modelo, el tiempo y el cielo, hechos a la vez, son y serán siempre (el tiempo perecería junto con el cielo si se diera el caso de que el cielo pereciera; y, naturalmente, también al revés).

Por consiguiente, Platón formula una tesis realmente innovadora, que ni sus propios discípulos supieron asimilar correctamente, bien porque la entendieran en clave alegórico-didáctica, bien porque la refutaran, como hizo Aristóteles. La clara distinción entre lo eterno y el tiempo, y la afirmación de que no es correcto aplicar a lo eterno el «era» y el «será» son un punto de partida para resolver toda una serie de dificultades que, en la historia del pensamiento occidental, se han suscitado en distintos niveles y en distintas ocasiones.

Platón explica, pues, la producción del sol, de la luna y de las estrellas en relación con la creación del tiempo, precisamente para garantizar la *distinción y la conservación de los números del tiempo*, y concluye así:

> Así y por estas razones, nacieron la noche y el día, el ciclo de tiempo de la unidad de revolución más racional. El mes se produce, cuando la luna, después de recorrer toda su órbita, supera al sol; el año, cuando el sol completa su revolución.

ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῷον ἀίδιον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, **καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη,** ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς **ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται,** τῇ δὲ **τὸ ἔστιν** μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, **τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται** περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι — κινήσεις γάρ ἐστον, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὖθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη.**

37. *Timeo*, 38 B 6-8: **Χρόνος [...] μετ' οὐρανοῦ γέγονεν [...] κατὰ τὸ παράδειγμα [...].**

> Como tan sólo unos pocos entienden las revoluciones de los restantes, ni se las nombra ni, por medio de la observación, se hacen mediciones relativas, de modo que, en una palabra, no saben que *sus caminos* errantes de una magnitud enorme y maravillosamente variada *son tiempo*. Sin embargo, es posible comprender que, cuando las velocidades relativas de las ocho órbitas, medidas por el círculo de lo mismo en progresión uniforme, se completan simultáneamente y alcanzan el punto inicial, entonces *el número perfecto de tiempo culmina el año perfecto*.
>
> De esta manera y por estos motivos, fueron engendrados todos los cuerpos celestes que en sus marchas a través del cielo alcanzan un punto de retorno, para que *el universo sea lo más semejante posible al Ser Vivo perfecto e inteligible en la imitación de la naturaleza eterna.*[38]

Pero la forma como el Demiurgo realiza *la unidad-en-la-multiplicidad* con la *mediación del número* halla su máxima expresión en la creación del alma.

De ésta debemos hablar ahora, aunque sea brevemente.

VIII. El demiurgo y la creación del alma según una estructura geométrica y numérica

1. *El alma como* «mezcla»

Nos queda todavía por interpretar un punto clave del *Timeo*, esto es, la compleja cuestión de la creación del alma,[39] que el De-

---

38. *Timeo*, 39 C 1 - E 2: **νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος· μεὶς δὲ ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον. τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας,** πλήθει μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς· ἔστιν δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν **ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον** ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ. κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς, ἵνα τόδε ὡς ὁμοιότατον **ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῴῳ πρὸς τὴν τῆς διαιωνίας μίμησιν φύσεως.**

39. Para una visión de conjunto sobre este tema, véase Isnardi Parente, *L'interpretazione di «Timeo» 35 A sgg.*, en: Zeller-Isnardi Parente, pp. 197-203.

miurgo lleva a cabo mediante una *mezcla de tres realidades* y dando lugar a *una única* Idea (εἰς μίαν ἰδέαν). De este modo el Demiurgo crea la realidad más notable de todas las que constituyen la esfera de los «intermedios», esto es, aquella realidad que está en medio de los inteligibles y los sensibles y que, como veremos, es una realidad sintética y mediadora por excelencia.

Empecemos por el pasaje más importante.

> El Dios no pensó en hacer el alma más joven que el cuerpo, tal como hacemos ahora al intentar describirla después de aquél –pues cuando los ensambló no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven–, mas nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar. Por el contrario, el Demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado a partir de los siguientes elementos y como se expone a continuación.
>
> *En medio del ser indivisible, eterno e inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo Mismo y de lo Otro, también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación, tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una única Idea: para ajustar la naturaleza de lo Otro, difícil de mezclar, a la de lo Mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser. Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo Mismo y de lo Otro y del Ser.*[40]

40. *Timeo*, 34 B 10 - 35 B 3: Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν — οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν — ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος· τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ. μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν. πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἕκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.

La primera parte de este pasaje no presenta dificultades.

La «anterioridad» de la creación del alma respecto del cuerpo no debe interpretarse obviamente en sentido cronológico, puesto que, como hemos visto antes, el tiempo se crea juntamente con el cuerpo sensible y, por tanto, nace *a la vez que éste*. El alma es «anterior y más antigua» (προτέρα καὶ πρεσβυτέρα), porque *domina* (ἄρχει) al cuerpo y, por tanto, es *anterior jerárquicamente*, esto es, por su propia naturaleza ontológica.

La segunda parte del pasaje, en cambio, resulta realmente difícil y ha sido muy mal interpretada; tan sólo algunos especialistas han logrado dar la interpretación correcta, que ya había sido en buena parte formulada en el ámbito del paradigma tradicional; en el ámbito del nuevo paradigma, en cambio, se llega a la formulación más completa y adecuada.

Grube aportó las primeras contribuciones,[41] que Cornford recoge y desarrolla en su comentario al *Timeo*,[42] y que algunos estudiosos como Cherniss [43] han impuesto luego, al menos entre los especialistas.

Ya en nuestra traducción, que precisamente tiene en cuenta estas aportaciones, y en especial la justa división y la exacta construcción del texto que se sigue, queda bastante claro. La «mezcla» de la que deriva el alma no es una sola, sino que es *doble* y a *diferentes niveles*: (1) en primer lugar, el Demiurgo produce tres géneros intermedios entre tres parejas de extremos; (2) posteriormente, entre estos tres intermedios efectúa una mezcla, creando así el alma.

Veamos cómo Cherniss indica claramente cuál es la explicación adecuada del texto: «Si se interpreta correctamente, el texto afirma la existencia, por una parte, de un indivisible "Idéntico" y de un indivisible "Diferente", paralelos al indivisible "Ser", y, por otra parte, de un divisible "Idéntico" y de un divisible "Diferente", paralelos al divisible "Ser". Los tres primeros son claramente las Ideas de Identidad, y de Diversidad y Ser, que aparecen en la discusión de la intercomunicación de

41. G.M.A. Grube, «The Composition of the World-Soul in Timaeus 35 A-B», *Classical Philology*, 27 (1932), pp. 80-82.

42. Cornford, *Plato's Cosmology*..., pp. 60 ss.

43. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*..., pp. 408 s.

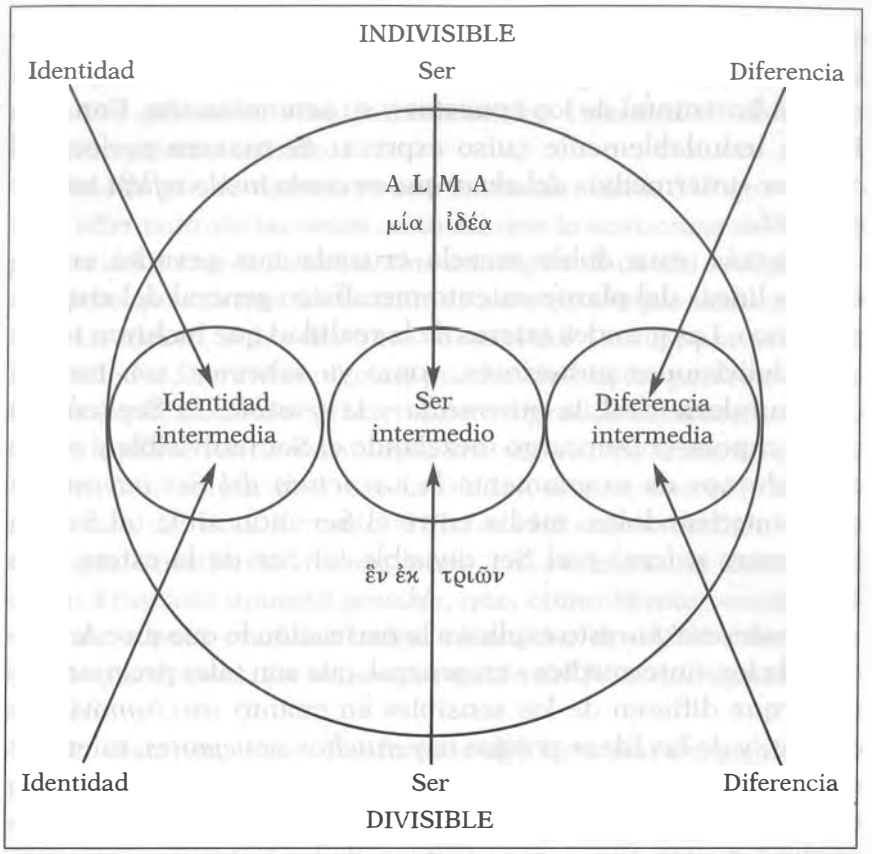
las Ideas en *Sofista* 254 D - 259 D; los tres segundos son las dispersiones o, en otras palabras, las imitaciones (μιμήματα) de estas Ideas en el espacio (cf. *Timeo* 52 A-C). Entre cada una de estas tres parejas el Demiurgo construye un intermedio, un *tercer género* de Ser, Identidad y Diversidad; y son *estos tres intermedios* los que se mezclan en una unidad para formar el alma. Hay que observar, además, que la mezcla preliminar de un tercer género de ser (τρίτον οὐσίας εἶδος) entre el Ser indivisible y el divisible –y también de un tercer género de Identidad y Diferencia entre sus géneros indivisibles y divisibles– es simplemente la figura platónica que expresa la constitución de un medio entre dos extremos [...]. Grube (*op. cit.*, p. 81) observa que los primeros componentes no se agotan en la mezcla, mientras que los intermedios van a formar en su totalidad el "alma del mundo". Esto significa en realidad que ninguno de los dos extremos está *en la* "composición", sino que el alma es una unidad de varios factores, cada uno de los cuales es un medio entre los extremos de lo ideal y de lo fenoménico».[44]

El siguiente esquema, que explica las dos mezclas, puede aportar una nueva luz:

Primera mezcla		*Segunda mezcla*	
(1) Ser indivisible (2) Ser divisible	(1) Ser intermedio	(1)	Idea única del Alma unidad hecha de tres componentes
(1) Identidad indivisible (2) Identidad divisible	(2) Identidad intermedia	(2)	
(1) Diferencia indivisible (2) Diferencia divisible	(3) Diferencia intermedia	(3)	

Veamos, por último, cómo sería una percepción visual sintética de las dos mezclas:

44. Cherniss, *Aristotle's Criticism*..., pp. 409, nota 337.



2. *La posición intermedia del alma y su estructura analógica*

Así pues, (1) la primera mezcla da origen a tres realidades intermedias: (*a*) un ser intermedio entre el Ser indivisible y el Ser divisible, (*b*) una Identidad intermedia entre Identidad indivisible e Identidad divisible, (*c*) una diferencia intermedia entre Diferencia indivisible y Diferencia divisible. (2) La segunda mezcla se produce, en cambio, entre las tres realidades intermedias –Ser intermedio, Identidad intermedia y Diferencia intermedia– de modo que forman una *unidad que deriva de tres realidades*, y después se estructura matemáticamente de forma adecuada.

Como puede verse, en la mezcla se entrecruzan dos formas de opuestos, en sentido (por así decir) *vertical* y *horizontal*, y de este modo se unifican. Los opuestos de lo Indivisible y de lo Divisible, que representan el plano de lo suprasensible y de lo sensible, indican en sentido vertical los dos planos que entran en la

estructuración del alma; y la composición de lo Idéntico, de lo Diferente y del Ser ya mediados en sentido vertical indica la mezcla horizontal de los opuestos y su armonización. Con esto Platón indudablemente quiso expresar de manera perfecta *el carácter* «intermedio» *del alma, que en cierto modo refleja toda la realidad*.

Además, esta doble mezcla cruzada nos permite entender las líneas del planteamiento metafísico general del sistema platónico. Las grandes esferas de la realidad que incluyen todas las subdivisiones posteriores, como ya sabemos, son tres: la de naturaleza *ideal*, la *intermedia* y la *sensible*. El Ser (οὐσία) que compone el Demiurgo mezclando el Ser indivisible y el Ser divisible nos da exactamente *la estructura del Ser intermedio* que, sintetizándolos, media entre el Ser indivisible (el Ser de la primera esfera) y el Ser divisible (el Ser de la esfera más baja).

Obsérvese que esto explica a la perfección lo que dice Aristóteles de los «intermedios» en general, que son tales precisamente porque difieren de los sensibles en cuanto son *inmóviles y eternos*, y de las Ideas porque hay *muchos semejantes*, mientras que cada Idea es una y distinta. Y en efecto, el Alma del mundo es una sola (μία ἰδέα, ἕν), pero precisamente en sentido «intermedio», puesto que, como veremos, de los mismos componentes y de una mezcla muy similar el Demiurgo extrae todas las almas racionales, las de las estrellas y de los astros y las de los hombres y, por tanto, *muchas almas semejantes*. Pero sobre esta cuestión volveremos a hablar más adelante.

Es bien cierto que Aristóteles habla de entes intermedios «matemáticos»; pero el alma está estrechamente relacionada con los entes matemáticos y tiene una estructura geométrica y matemática básica, y por tanto está dotada de características precisamente de naturaleza matemática. Además, posee inteligencia y, por eso es más perfecta, y es posible que toda la esfera de los entes matemáticos forme parte *en cierto modo* (al menos en parte) precisamente de la esfera del alma. Pero no queremos entrar ahora en esta cuestión.

De modo que la tercera forma de ser es *el intermedio-sintético de las otras dos formas de ser*. Y, dado que cualquier otra forma de ser implica una estructura bipolar, como hemos visto, también el alma tiene estructura bipolar, aunque cruzada, y precisamente de ésta deriva su estructura intermedia.

Pero lo que más nos interesa destacar es el especial significado que asume el hecho de que *el Demiurgo no mezcla los componentes primeros, sino justamente los intermedios obtenidos con una primera mezcla*.

De ello puede deducirse con bastante claridad lo que ya hemos afirmado varias veces, esto es, que *la estructura de los tres planos del ser no es idéntica, sino analógica*. Y de ahí se sigue claramente que no nos encontramos ante un simple deduccionismo. En efecto, si las distintas formas del Uno (y, por tanto, la Identidad a diferentes niveles) pueden deducirse perfectamente como explicación del primer Uno en grados diversos, esto es, como unificación de lo múltiple que se va ampliando, no ocurre así con la multiplicidad (con la Díada), esto es, con el Principio antitético del Uno. En todo el *Timeo* (así como también en los diálogos anteriores) Platón pone en evidencia la existencia de un Principio opuesto *sensible*, que, como hemos tenido ocasión de repetir muchas veces, *tiene una densidad ontológica que no puede proceder de ningún modo del Principio opuesto inteligible*.

En resumen, todas las formas del Uno son derivables del primer Uno; en cambio, las distintas formas del Principio material *no son deducibles del primer Principio material inteligible*; concretamente, de éste no puede derivar por simple deducción el Principio material sensible, que sólo es *analógicamente asimilable* al primero. En suma, Platón nos hace ver por todos los medios que el mundo sensible no nace simplemente de una gradación diversa de la unificación y determinación de un Principio opuesto, que permanece cualitativamente igual y que tan sólo asume una consistencia cuantitativa diferente, sino de un Principio opuesto que tiene una naturaleza propia (sensible), que se manifiesta de diversos modos, y que se remite *analógicamente* a la Díada.

Volviendo al problema del que hemos partido, parecería que gran parte de la esfera de la realidad intermedia es obra del Demiurgo y que ha sido producida por él precisamente *para hacer descender el mundo inteligible al sensible, esto es, para estructurar el Principio material sensible según las Formas inteligibles*. En este paso intermedio el Demiurgo no hace intervenir solamente los números y las relaciones numéricas, sino también las dimensiones y las relaciones dimensionales, que constituyen las condiciones del paso de lo inteligible a lo sensible y,

por tanto, fundamentan la estructura racional que debe tener lo sensible.

Y éste es el punto que debemos examinar ahora, aunque sea brevemente.

3. *La estructura geométrica del alma, su determinación numérica y su capacidad de moverse a sí misma*

Como decíamos antes, el alma tiene características geométricas especiales.

Robin (que fue el primero que estudió sistemáticamente nuestro diálogo a la luz de la tradición indirecta) ya había señalado claramente este aspecto: «Los términos de Indivisible y de Divisible y la propia representación del alma configurada geométricamente sugieren la idea, formulada expresamente para desconcertarnos, de que el alma, según Platón, es una magnitud. En efecto Dios, después de haber puesto el alma del mundo en el centro del cuerpo esférico del mundo, la extendió en todos los sentidos hasta los extremos de este cuerpo, y lo cubrió por entero. Ahora bien, también Aristóteles dice expresamente que el alma está entrelazada con el cuerpo y que es una magnitud».[45]

En efecto, en el *Timeo* Platón escribe:

> El Dios eterno razonó de esta manera acerca del Dios que iba a ser cuando hizo su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistante del centro, completo, entero de cuerpos enteros.
>
> *Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella*. Creó así un mundo circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un Dios feliz.[46]

45. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique...*, p. 372.

46. *Timeo*, 34 A 8 - B 9: **Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα**

Y un poco más adelante afirma:

> Una vez que, en opinión de su Hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste entramó todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma. *Ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo*, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente.[47]

Y los discípulos, encabezados por Espeusipo, se movieron exactamente en esta dirección, como se desprende claramente de este fragmento:

> Después de estas cosas trató de aquellos que extienden a la sustancia del alma la sustancia matemática. En cierto sentido la figura es un género de ésta, ya que es un límite de la extensión y ella misma es extensión. Entre quienes la definieron así se encuentran el platónico Severo, y Espeusipo con la definición «Idea de lo extendido en todos los sentidos».[48]

Pero aún hay más. Platón destaca no sólo la *estructura dimensional* del alma, sino también su compleja *estructura numérica*, y sobre todo llama vivamente la atención del lector acerca del hecho de que esta estructura numérica coincide con la musical, y que precisamente por esto los movimientos que el alma imprime al mundo son armónicos.

αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

47. *Timeo*, 36 D 8 - E 5: Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν· **ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα**, αὐτὴ ἐν αὑτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

48. JÁMBLICO en ESTOBEO, *Ecl.* I 49, p. 363, 26 ss. WACHSMUTH = ESPEUSIPO, fragm. 40 LANG = fragm. 96 ISNARDI PARENTE: μετὰ δὴ ταῦτα τοὺς εἰς μαθηματικὴν οὐσίαν ἐντιθέντας τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταλέγω διευκρινημένως. ἔστι δὴ γένος ἕν τι αὐτῆς τὸ σχῆμα, πέρας ὂν διαστάσεως καὶ αὐτὴ διάστασις. ἐν αὐτοῖς μὲν οὖν τούτοις Σεβῆρος ὁ πλατωνικὸς αὐτὴν ἀφωρίσατο, **ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ** Σπεύσιππος κτλ.

Reproducimos el texto, bastante significativo a pesar de su gran complejidad, en el que Platón explica cómo el Demiurgo dividió la «mezcla» imponiendo al alma un automovimiento y una estructura numérica:

> Comenzó a dividir así:
>
> Primero, extrajo una parte del todo; a continuación, sacó una porción el doble de ésta; posteriormente tomó la tercera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera; y la cuarta, el doble de la segunda, y la quinta, el triple de la tercera, y la sexta, ocho veces la primera, y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera.
>
> Después, llenó los intervalos dobles y triples, cortando aún porciones de la mezcla originaria y colocándolas entre los trozos ya cortados, de modo que en cada intervalo hubiera dos medios, uno que supera y es superado por los extremos en la misma fracción, otro que supera y es superado por una cantidad numéricamente igual. Después de que entre los primeros intervalos se originaran de estas conexiones los de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos, llenó todos los de cuatro tercios con uno de nueve octavos y dejó un resto en cada uno de ellos cuyos términos tenían una relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres.
>
> De esta manera consumió completamente la mezcla de la que había cortado todo esto.
>
> A continuación, partió a lo largo todo el compuesto, y unió las dos mitades resultantes por el centro, formando una X. Después, dobló a cada mitad en círculo, hasta unir sus respectivos extremos en la cara opuesta al punto de unión de ambas partes entre sí y les imprimió un movimiento de rotación uniforme.
>
> Colocó un círculo en el interior y otro en el exterior y proclamó que el movimiento exterior correspondía a la naturaleza de lo Idéntico y el interior a la de lo Diverso.
>
> Mientras a la revolución de lo Idéntico le imprimió un movimiento giratorio lateral hacia la derecha, a la de lo Diverso la hizo girar en diagonal hacia la izquierda y dio el predominio a la revolución de lo Idéntico y semejante; pues la dejó única e indivisa, en tanto que cortó la interior en seis partes e hizo siete círculos desiguales.
>
> Las revoluciones resultantes estaban a intervalos dobles o triples entre sí y había tres intervalos de cada clase.

> El Demiurgo ordenó que los círculos marcharan de manera contraria unos a otros, tres con una velocidad semejante, los otros cuatro de manera desemejante entre sí y con los otros tres, aunque manteniendo una proporción.[49]

En este mismo sentido siguieron también los discípulos de Platón, y Jenócrates llegó incluso a definir el alma como «un número que se mueve a sí mismo».[50]

4. *Algunas observaciones de Aristóteles sobre este tema en conexión con las «Doctrinas no escritas»*

Hace ya tiempo que los estudiosos han reconstruido la compleja trama numérica esbozada por Platón en este texto, y el lector podrá hallarla claramente expuesta en el comentario al *Timeo* de Cornford, el cual destaca también la correspondencia con los acordes musicales.[51]

49. *Timeo*, 35 B 4 - 36 D 7: ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφῄρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ' ἑπτακαιεικοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τά τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, τὴν μὲν ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην. ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἑκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὅρους ἓξ καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια. καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει. ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς ἓν κύκλῳ, συνάψας αὑταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ περιαγομένῃ κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταὐτοῦ φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου. τὴν μὲν δὴ ταὐτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ' ἀριστερά, κράτος δ' ἔδωκεν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ· μίαν γὰρ αὐτὴν ἄσχιστον εἴασεν, τὴν δ' ἐντὸς σχίσας ἑξαχῇ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἑκάστην, οὐσῶν ἑκατέρων τριῶν, κατὰ τἀναντία μὲν ἀλλήλοις προσέταξεν ἰέναι τοὺς κύκλους, τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς δὲ τέτταρας ἀλλήλοις καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ φερομένους.

50. Cf. JENÓCRATES, fragm. 60 HEINZE = frs. 165-187 ISNARDI PARENTE.

51. CORNFORD, *Plato's Cosmology*..., pp. 67 ss.

Pero no es éste el punto que ahora más nos interesa. Lo que sí queremos destacar son algunos de los vínculos fundamentales que existen entre estos pasajes y las «Doctrinas no escritas», que en una proporción reducida aunque significativa nos ha transmitido Aristóteles en el siguiente pasaje, del que ya conocemos algún punto.[52] Tras haber recordado que, según Empédocles, el alma estaba constituida por todos los elementos, el Estagirita escribe:

> Del mismo modo también Platón en el *Timeo* hace derivar el alma de los elementos: en efecto lo semejante es conocido con lo semejante, y los objetos están constituidos por Principios. Igualmente también en la obra *Acerca de la filosofía* se ha establecido que lo Viviente en sí deriva de la Idea misma de Uno, de la primera Longitud, Anchura y Profundidad, y las otras cosas de manera semejante. Además, dicho de otro modo, la Inteligencia es el Uno, la Ciencia el Dos (de hecho, tiende al Uno de un solo modo), la Opinión el Número de la superficie, la Ciencia el de lo sólido. En efecto, los Números eran considerados las Ideas mismas y los Principios, pero éstos derivan de los elementos. Además, los objetos se distinguen algunos mediante el intelecto, otros mediante la ciencia, otros mediante la opinión, otros mediante la sensación, y los propios Números son las ideas de los objetos.[53]

Ahora bien, los «elementos» de que está constituida el alma están vinculados estructuralmente a aquellos de los que está constituido el «viviente-en-sí», de los que ya hemos hablado antes: Uno, Longitud, Anchura, Profundidad. Y del mismo modo

52. Para una visión global de los problemas suscitados por este hecho, véase ISNARDI PARENTE, *La testimonianza di Aristotele in «De anima» 404 b 18 sgg.*, en: ZELLER-ISNARDI PARENTE, pp. 153-164.

53. ARISTÓTELES, *De anima*, A 2, 404 b 16-27 (GAISER, *Test. Plat.*, 25 A): τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ ΤΙΜΑΙΩΙ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γιγνώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων· κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δὲ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

que para el viviente-en-sí, también para el alma esta estructura dimensional representa el modelo que, realizándose en lo sensible, les da forma corpórea. El alma es, pues, esa dimensión de línea y superficie *que plasma y forma el cuerpo*. Por consiguiente, es lo que de-limita y de-termina lo físico y, por tanto, tiene una función de *peras*, es decir, de *límite*.

Gaiser nos proporciona los mayores logros obtenidos en las investigaciones sobre este tema, y sus conclusiones constituyen un punto de referencia ineludible.[54] Destaca especialmente el perfecto paralelismo y las exactas intersecciones analógicas (*a*) entre los números (ideales): 1, 2, 3, 4; (*b*) las dimensionalidades espaciales: unidad, línea, superficie, profundidad; (*c*) las facultades cognoscitivas: intelecto, ciencia, opinión, sensación, con el siguiente esquema que aclara considerablemente el texto de Aristóteles.[55]

Mundo de las ideas	Uno	Dos	Tres	Cuatro
Alma	intelecto "unidad"	ciencia "longitud"	opinión "anchura"	sensación "profundidad"
Fenómenos	(punto)	línea	superficie	cuerpo

Quien haya comprendido cuanto hemos precisado antes acerca del significado de la doctrina de los Números ideales no tendrá ya ninguna dificultad para seguirnos.

Pero veamos cómo pueden explicarse las correspondencias entre las facultades cognoscitivas y las dimensiones metafísicas y geométricas.

(*a*) A la intuición intelectiva se la llamaba Uno porque es una especie de *unificación* con el objeto intuido. En general, es propio de la intuición intelectiva el proceso sinóptico-unificador, que lleva precisamente a captar la unidad de la Idea, haciéndose *uno* con ésta. Y esto es posible gracias a la propia naturaleza ontológica uni-ficadora del intelecto (recuérdese

54. Cf. Gaiser, *Platons...*, pp. 41-66.
55. Cf. Gaiser, *Platons...*, p. 46 (véase también el esquema de la p. 47).

lo que hemos dicho sobre este tema a propósito de la *República*).

(*b*) La ciencia es Díada (dos), número propio de la recta (que tiene una estructura diádica), en el sentido de que parte de premisas y llega *linealmente* a una conclusión unitaria (a la unidad del objeto), avanzando de manera recta desde un punto de partida hasta un punto de llegada.

(*c*) La opinión, en cambio, es la Tríada, es decir, el número tres, propio de la superficie (que tiene una estructura triádica), puesto que, al poder ser verdadera o falsa, desvía del trayecto lineal, moviéndose hacia un tercer punto que está fuera de la recta que une el punto de partida y el de llegada y unificador de la pura ciencia.

(*d*) Por último, la sensación es el número cuatro y, por tanto, el número de lo sólido que tiene una estructura tetrádica, precisamente porque tiene que ver con los sólidos y, por tanto, posee por analogía una estructuración similar.

Este punto hace tiempo que ha sido perfectamente aclarado por los estudiosos.

El pasaje de Aristóteles en su conjunto indica explícitamente que en la totalidad de lo real los primeros cuatro números resultan determinantes y, por analogía, lo son también en el alma y en el conocimiento, en el sentido que hemos señalado. En concreto, en cuanto se refiere al conocimiento, podemos definir esta concepción numérico-geométrica analógica como un modo de expresar con una fuerte abstracción esotérica el concepto-base de que lo semejante conoce a lo semejante.

Naturalmente, como hemos repetido muchas veces, hay que tener bien presente que en esta reinterpretación de Platón *es necesario dar importancia a la analogía de estos nexos, y no entenderlos como nexos identificadores*.

Veamos cómo el propio Gaiser destaca muy bien este punto: «El pensamiento fundamental de Platón parece consistir en esto, en que la misma estructura se presenta en todas partes *de manera analógica*: ésta determina la construcción del mundo de las Ideas, la unión del alma y la conexión de todas las cosas en general. Así se explica por qué el alma es capaz de acoger y distinguir en sí todo. Los diferentes desarrollos de una estructura fundamental verosímilmente han de estar graduados consecutivamente uno respecto al otro, al igual que los correspondientes ámbitos del ser. En el *mundo de las Ideas* las Dimensiones se pre-

sentan, según nos informa Aristóteles, de forma ideal y totalmente originaria; en el *alma* se presentan verosímilmente de forma subordinada y de segundo rango; y en el ámbito de los *cuerpos*, por último, se presentan de una manera visible y concreta».[56]

Y continúa diciendo Gaiser de forma aún más clara: «Así pues, la unión del ser según Platón [...] está determinada en particular y en general por la misma estructura, y ciertamente mediante una estructura que puede ser descrita de forma geométrico-matemática. Y es el momento de ver con mayor claridad aún cómo el alma está en relación con todos los seres y cómo *lo reúne todo en sí de forma analógica*: la estructura interior del alma corresponde a la estructura global de la realidad en general. La sucesión geométrico-matemática aparece en los testimonios sobre la doctrina platónica tan a menudo que debemos reconocer en ella una parte de la ontología esotérica de Platón. La coordinación de la sucesión dimensional (número-línea-superficie-cuerpo) y de las esferas del ser (idea-alma-fenómenos) tuvo evidentemente para Platón el sentido de clarificar *methexis* y *chorismos* entre el mundo de las Ideas y el mundo de las cosas sensibles perceptibles y corpóreas. Sin embargo, de los testimonios también se desprende claramente que la sucesión dimensional la entendía Platón no sólo en sentido formal, sino también en sentido real-ontológico».[57]

Naturalmente, podríamos ahondar más en todos estos problemas; pero precisamente en la obra de Gaiser encontrará el lector todas cuantas explicaciones precise.[58]

Nos parece que hemos aclarado ya suficientemente todo aquello que pretendíamos destacar. El alma como extensión (línea-superficie) geométrica, numéricamente determinada y estructurada *actúa realmente como intermediario, y es un auténtico anillo de enlace entre el mundo metafísico y el mundo físico*; pero sólo las «Doctrinas no escritas» nos permiten comprender esto correctamente, porque sólo ellas nos dan a entender de manera global la importancia de ese *anillo de enlace*.

En el Renacimiento, al alma la llamarán «*copula mundi*», expresión que recoge a la perfección precisamente ese concepto creado por Platón.

---

56. GAISER, *Platons...*, pp. 45 s.
57. GAISER, *Platons...*, p. 47.
58. Cf. nota 54.

IX. El «Uno» como cifra emblemática de la actividad y de las obras de la inteligencia demiúrgica

De cuanto hemos demostrado basándonos en textos concretos y significativos se desprende que el propio Platón revela cuál es el vínculo estructural entre la inteligencia demiúrgica y el «Uno» y, por consiguiente, explica perfectamente en función de este vínculo cómo el Demiurgo realiza el Bien y lo mejor en todos los sentidos.

Hemos visto en efecto que, en los puntos iniciales y centrales de las tres partes del gran discurso de Timeo, Platón insiste muchísimo en esto.

(*a*) *Ser bueno y hacer el Bien y lo Mejor* consisten en llevar «del desorden al orden», porque éste es «en todo sentido mejor que aquél». Pues al óptimo sólo le está permitido hacer «lo más bello», esto es, *hacer el orden perfecto*. Y precisamente en esto radica el «querer» que mueve la Inteligencia demiúrgica y la empuja a llegar a hacer todas las cosas «semejantes a ella» en lo posible: precisamente *en querer volver todas las cosas ordenadas.*[59]

(*b*) Y a esto se reduce también la «mezcla» que produce la generación de las cosas. En otras palabras, esa «mezcla» consiste en combinar de manera simétrica «la necesidad y la inteligencia», esto es, en «convencer a la necesidad»; y esa convicción consiste precisamente, como hemos visto, en llevar *el desorden al orden racional.*[60]

(*c*) Pero Platón es aún más preciso y nos dice explícitamente que sin la intervención de Dios todas las cosas (todas las cosas que se incluyen en el Principio material) «carecen de proporción y medida» (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως). Y *ordenar el universo* consiste justamente en producir los *logoi*, las relaciones numéricas, *la medida* y, por tanto, en plasmar y modelar «según formas y números» (εἰδεσι καὶ ἀριθμοῖς); y precisamente esto produce cosas bellísimas y excelsas (κάλλιστα καὶ ἄριστα). Y entonces la «persuasión» ejercida sobre la «necesidad» es un *bien*

59. Cf. *Timeo*, 30 A.
60. Cf. *Timeo*, 48 A-B; 53 A-B; 69 A-B.

que se infunde en ésta mediante *relación numérica* (ἀναλογία), y ordenando las cosas en desorden *según relaciones numéricas* (συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον). En otras palabras, como nos dice también Platón explícitamente, la actividad del Dios-Demiurgo consiste en aportar a aquellas cosas que carecían de orden (ἀτάκτως) la medida o con-medida (συμμετρία) y, por tanto, en aportarles orden y proporción general y particular, a fin de conducirlas a un estado de relación correcta con la medida (ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι). Y precisamente pocas líneas antes de estas afirmaciones, Platón nos dice (en un pasaje que ya hemos citado y que volveremos a comentar más adelante) que la ciencia y el poder de Dios consisten precisamente en mezclar «los muchos en uno» (τὰ πολλὰ εἰς ἕν) y en separar las cosas «del uno en muchos» (ἐξ ἑνὸς εἰς πολλά).[61]

Y es exactamente haciendo referencia al *Uno* como Platón caracteriza insistentemente en general y en particular la actividad y las obras del Demiurgo, como hemos dicho.

Resumamos brevemente esta repetida insistencia en el «Uno» como cifra que caracteriza la actividad y la obra de la Inteligencia demiúrgica.

(1) El mundo es perfecto porque es *uno* (ἕν). Y para ser perfecto tiene que ser uno, porque *uno* es el modelo; y el cosmos es la imagen de este modelo (*una* imagen de *un* modelo).[62]

(2) La *unidad* del cosmos, además, está garantizada por el vínculo especial que el Demiurgo ha establecido entre los cuatro elementos, que es un tipo de vínculo que hace de las cosas vinculadas un «*uno* en el mayor grado» (ὅτι μάλιστα ἕν). Y preci-samente sobre esta base de la relación numérica (ἀναλογία), que lleva todas las cosas a la *unidad* (ἕν πάντα), el Demiurgo funda la amistad (φιλία), es decir, la comunión de todas las cosas entre sí.[63]

(3) Además, el cosmos está constituido como un uno-todo, esto es, como un «uno» que es «un entero» (ἕν ὅλον), precisamente porque se basa en un cálculo numérico que engloba en

61. Cf. *Timeo*, 53 A-B, 56 C, 69 A-B.
62. Cf. pp. 645 ss.
63. Cf. pp. 649 ss.

un uno-entero la totalidad de los enteros, con la estructura numérica y proporcional, sin dejar nada fuera.[64]

(4) También la forma esférica del cosmos realiza perfectamente *la unidad*, porque la esfera es *una forma que incluye en sí misma todas las formas* (σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα), realizando la máxima *semejanza*. Y lo mismo ocurre con el movimiento circular que se le imprime, que es una forma de movimiento en el mismo lugar y en sí mismo. Y esto vale también para el ser *autárquico*, que hace al mundo uno, puesto que hace que no tenga necesidad de nada más.[65]

(5) Asimismo el tiempo creado a la vez que el cosmos realiza *una unidad* en su transcurso, puesto que el tiempo imita a la eternidad que es un permanecer en la *unidad* (ἐν ἑνί). Y esta imitación de la *unidad de la eternidad* se produce *mediante el número* (κατ' ἀριθμόν).[66]

(6) Y precisamente en la creación (producción) de los cuatro elementos materiales sensibles, el Demiurgo, para realizar la imagen de los modelos ideales, utiliza una compleja articulación de *formas* y *números* (εἴδεσι καὶ ἀριθμοῖς) que de-limitan el principio material sensible. Se trata de una manera perfecta de *realizar la unidad-en-la-multiplicidad* (aquí además Platón incluso se remite explícitamente a los Principios primeros y supremos, como hemos visto).[67]

(7) Por último, el alma misma, que la Inteligencia demiúrgica ha creado a fin de realizar perfectamente el modelo de lo inteligible en lo sensible, es *una*, una Idea (μία ἰδέα), y precisamente una *unidad* que está constituida por la *mezcla de tres realidades* (ἐκ τριῶν ἕν), y un «entero» (ὅλον) estructurado según dimensiones geométricas y numéricas armónicas, que realizan el Bien, esto es, la Unidad, la Medida y el Orden de manera perfecta.[68]

Con esta cifra emblemática del *Uno* impresa por Platón a la actividad y a las obras de la Inteligencia demiúrgica podemos

64. Cf. pp. 651 s.
65. Cf. pp. 652 ss.
66. Cf. pp. 654 ss.
67. Cf. pp. 636-645.
68. Cf. pp. 657-667.

concluir nuestro discurso, que ha alcanzado así los objetivos precisos que se había propuesto.

Sin embargo, nos parece útil añadir una especie de mapa panorámico de esta cuarta parte de nuestra obra (que es la más compleja y la que tal vez suscitará el mayor número de problemas), que aportará nuevas clarificaciones y explicaciones, a la vez que resume y completa cuanto hemos dicho.

Apéndice al capítulo vigésimo

Precisiones sobre la construcción matemática de los sólidos geométricos regulares y de los elementos físicos, e ilustraciones procedentes de los dibujos de Leonardo da Vinci

I. Las ilustraciones de los cuerpos geométricos regulares en dibujos de Leonardo da Vinci

En el primer apéndice (pp. 281-312) precisábamos algunos conceptos básicos del capítulo décimo y profundizábamos en ellos, aportando ilustraciones e interpretaciones de los mismos que aclaraban perfectamente los conceptos desarrollados en aquel capítulo. En este nuevo apéndice presentamos algunas aclaraciones e ilustraciones que permiten entender muy bien, incluso desde el punto de vista visual y, por tanto, intuitivamente lo que nos dice Platón sobre la producción por parte del Demiurgo de los cuatro elementos (fuego, aire, tierra y fuego), mediante números y formas geométricas, que ya hemos explicado a lo largo del capítulo, en las páginas 636-645.

En la estimulación y enriquecimiento de la «visión» espiritual del ojo del alma (utilizando la hermosa imagen de Platón) mediante la visión sensible del ojo físico, nos pueden ser de utilidad algunos dibujos de Leonardo da Vinci, que el matemático Luca Pacioli (1445 *ca*. - 1517), que había discutido con Leonardo de cuestiones matemáticas, reprodujo en su libro *De divina proportione*, concluido en 1498 y presentado primero en tres manuscritos (de los que conservamos dos, uno de ellos en la Biblioteca Ambrosiana de Milán) e impreso luego en Venecia (junto con otras dos obras) en 1509.

Empezaremos repitiendo y completando algunas cosas tratadas sólo brevemente a lo largo del capítulo, que nos permitirán explicar los dibujos de Leonardo (que reproduciremos a toda plana) y que, a su vez, recíprocamente, serán aclaradas y explicadas por los propios dibujos.

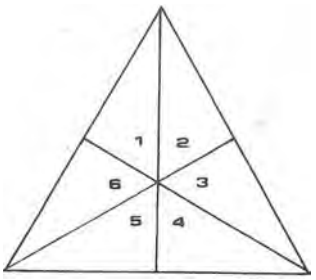
II. Los triángulos elementales de los que se sirve el Demiurgo

Con un discurso científico bastante avanzado (insólito en los escritos), que se aproxima notablemente a las «Doctrinas no escritas» (cf. la documentación en pp. 636 ss.), Platón explica en el *Timeo* (53 B 7 ss.) cómo, a partir de triángulos elementales, el Demiurgo forma los sólidos geométricos regulares, de los que derivan el fuego, el aire, el agua y la tierra.

Esos triángulos elementales son dos: el escaleno y rectángulo (cuyo cuadrado del lado mayor equivale al triple del cuadrado del menor, y cuyo cateto menor es igual a la mitad de la hipotenusa) y el isósceles, también rectángulo.

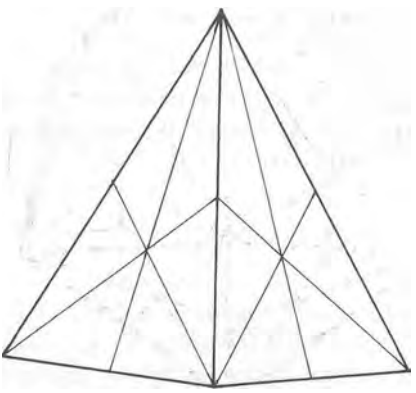
Con el triángulo escaleno que tiene las características antes indicadas (que según Platón lo convierten en el más bello de todos los escalenos), el Demiurgo forma tres sólidos regulares: el tretraedro, el octaedro y el icosaedro (que estructuran y generan, respectivamente, el fuego, el aire y el agua) del modo siguiente.

Con seis de estos triángulos el Demiurgo forma triángulos *equiláteros*. Uniéndolos de dos en dos por la hipotenusa, obtiene tres cuadriláteros que, unidos después tal como indica el dibujo, forman el triángulo equilátero (cf. *Timeo*, 54 A 1 ss.; cf. pp. 638 s.).



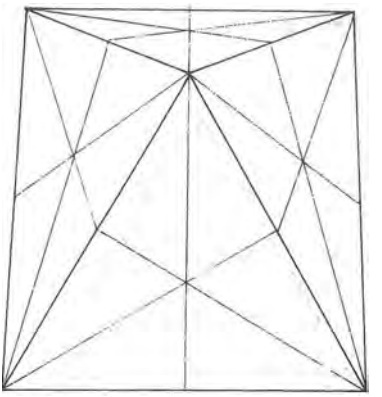
III. Construcción del tetraedro (que genera el fuego)

Con cuatro de estos triángulos equiláteros (que implican en total veinticuatro triángulos elementales), combinados de forma tal que cada grupo de tres ángulos forme un ángulo sólido (y, por tanto, en total *cuatro* ángulos sólidos), el Demiurgo forma el tetraedro o pirámide (*tetracedron* en la tabla de Leonardo), que al ser estructurado atomísticamente produce el fuego (cf. *Timeo*, 54 E 3-55 A 4 y 56 A 1 ss.). Veamos a continuación la división en triángulos elementales escalenos del dibujo que hace Leonardo del tetraedro, reproducido más adelante, en las pp. 682 s.



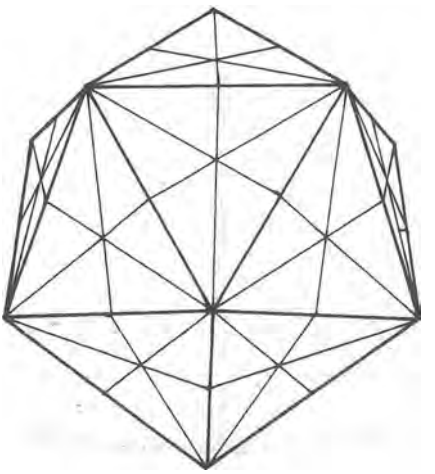
IV. Construcción del octaedro (que genera el aire)

Componiendo después ocho de estos triángulos (que implican, por tanto, cuarenta y ocho triángulos elementales) de tal modo que se obtengan *seis* ángulos sólidos, formados cada uno por cuatro ángulos planos, el Demiurgo forma el octaedro (*octocedron* en la tabla de Leonardo), que estructura y genera el aire (cf. *Timeo*, 55 A 4-8 y 56 A 1 ss.). Veamos a continuación la división platónica en triángulos elementales escalenos del dibujo que hace Leonardo del octaedro, reproducido más adelante, en las pp. 684 s.



V. Construcción del icosaedro (que genera el agua)

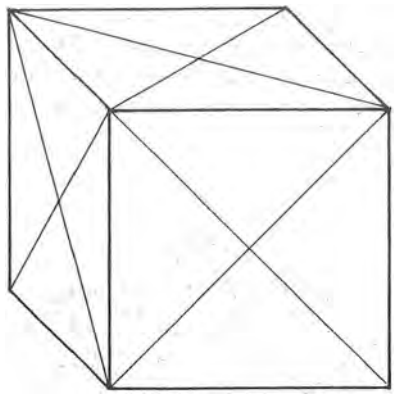
Con veinte triángulos equiláteros (y, por tanto, con *ciento veinte* triángulos escalenos elementales) el Demiurgo forma *ocho* ángulos sólidos, constituidos cada uno por cinco ángulos planos, y produce el icosaedro (el *ycocedron* en la tabla de Leonardo), que estructura y genera el agua (cf. *Timeo*, 55 A 8 - B 3 y 56 A 1 ss.). Veamos a continuación la división en triángulos elementales escalenos del dibujo que hace Leonardo del icosaedro, reproducido más adelante, en las pp. 686 s.



VI. Construcción del cubo (que genera la tierra)

Como ya hemos explicado antes (cf. pp. 640 s.), con el triángulo isósceles el Demiurgo produce, en cambio, el cubo, que estructura atomísticamente y genera la tierra.

Uniendo *cuatro* isósceles por su ángulo recto en torno a un centro forma un cuadrado. Y uniendo seis cuadrados así obtenidos de modo que formen *ocho* ángulos sólidos, constituidos cada uno por la conjunción de tres ángulos rectos planos, forma el cubo (*exacedron* en la tabla de Leonardo), que estructura y produce la tierra (cf. *Timeo*, 55 B 3 - C 4 y 55 D 8 ss.). Veamos a continuación la división en triángulos elementales isósceles del dibujo que hace Leonardo del cubo, reproducido más adelante, en las pp. 688 s.



VII. La mención del dodecaedro (que abre la vía al éter)

Platón hace asimismo una breve alusión al quinto sólido geométrico regular, esto es, al dodecaedro, y dice que el Demiurgo «lo utilizó para el universo cuando lo pintó». No especifica cómo se produce la composición ni lo identifica con ningún elemento (cf. *Timeo*, 55 C 4-6).

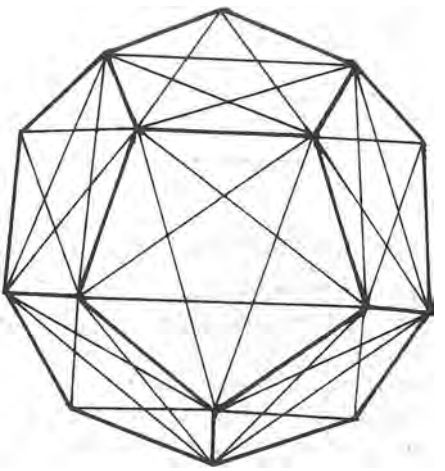
Albino nos dice: «Dios utilizó el dodecaedro para el universo: por este motivo se ven en el cielo doce signos zodiacales en el círculo del zodíaco, y cada uno de éstos se divide en treinta partes; y así como en el dodecaedro, que está compuesto de doce pentágonos divididos cada uno en cinco triángulos compuestos asimismo cada uno de seis triángulos, hay en total trescientos sesenta triángulos, así también el zodíaco consta de las mismas partes» (*Didascálico*, XIII, 2, p. 168, 40 ss. Hermann).

A primera vista, al leer este pasaje de Albino, se piensa en el procedimiento seguido por el Demiurgo en la construcción del tetraedro, del octaedro y del icosaedro, puesto que el pentágono se puede dividir en cinco triángulos y cada uno de éstos en seis triángulos elementales, de modo que se obtengan treinta triángulos por cada pentágono y, por tanto, un total de trescientos sesenta triángulos elementales (dado que los pentágonos que forman el dodecaedro son precisamente doce). Pero los matemáticos han observado que esto no es posible. En efecto, con los triángulos antes dibujados de que habla Platón no se puede obtener un pentágono (se obtiene un hexágono). De modo que, para

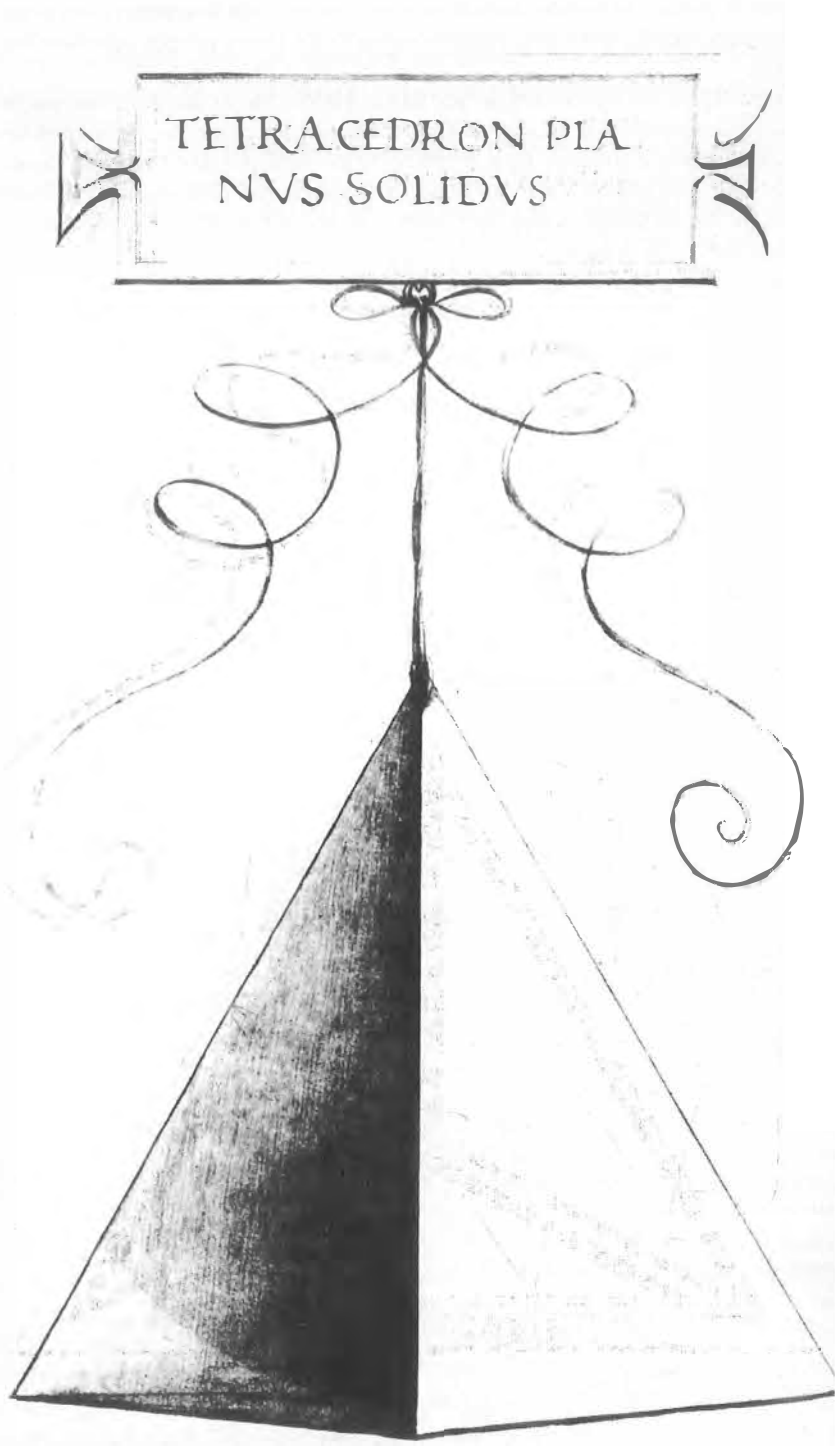
justificar el pasaje de Albino, habría que utilizar otros triángulos y otro sistema de triangulación, cosa que, en este contexto del *Timeo* parece más bien improbable.

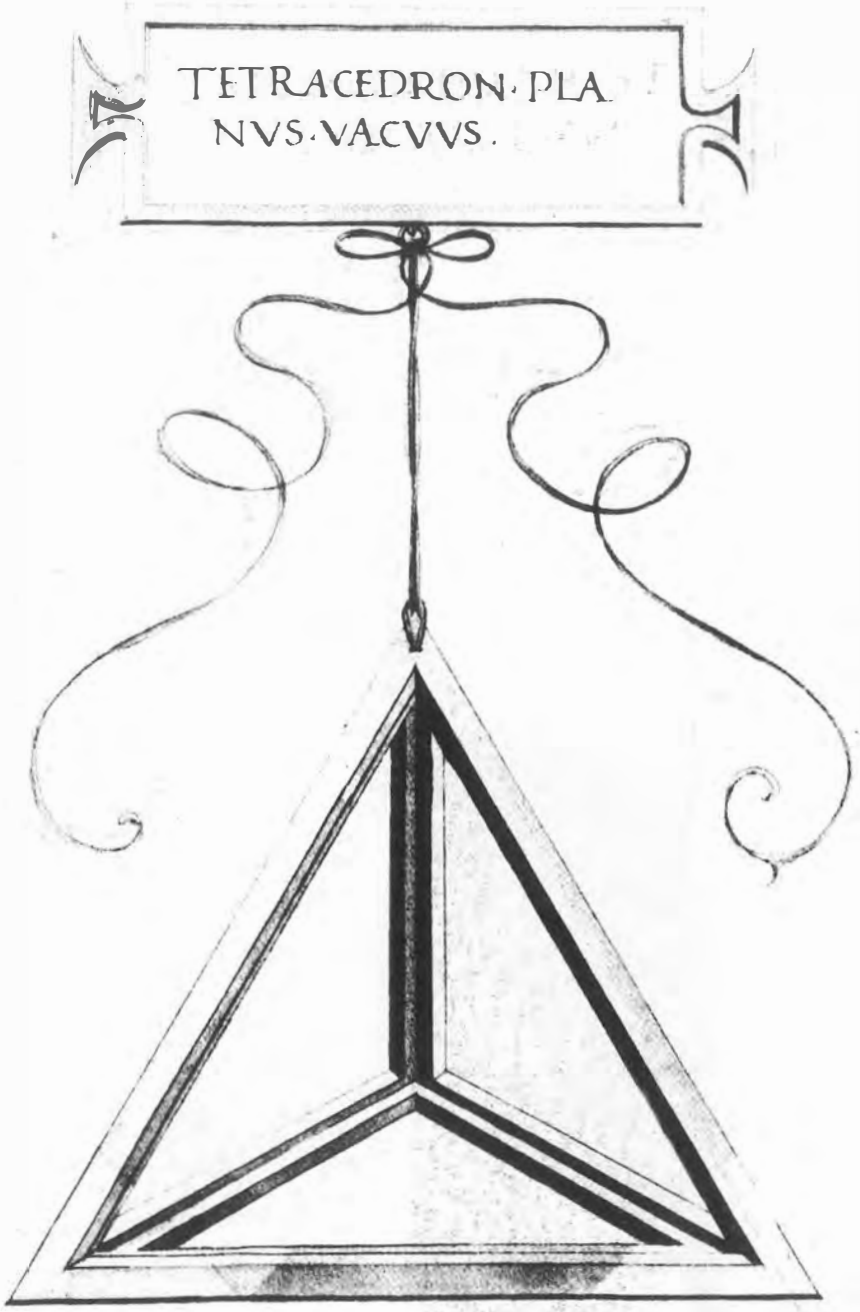
Para utilizar los elementos de que habla Platón, en el caso del dodecaedro habría que proceder a la triangulación en relieve, tal como nos permiten ver los dos dibujos de Leonardo (que reproducimos en la p. 692). Pero no es posible que Albino se refiera a esto. (Pacioli, con los dibujos de Leonardo, presenta también las variantes, todas muy bellas, de todos los sólidos regulares con la triangulación en relieve).

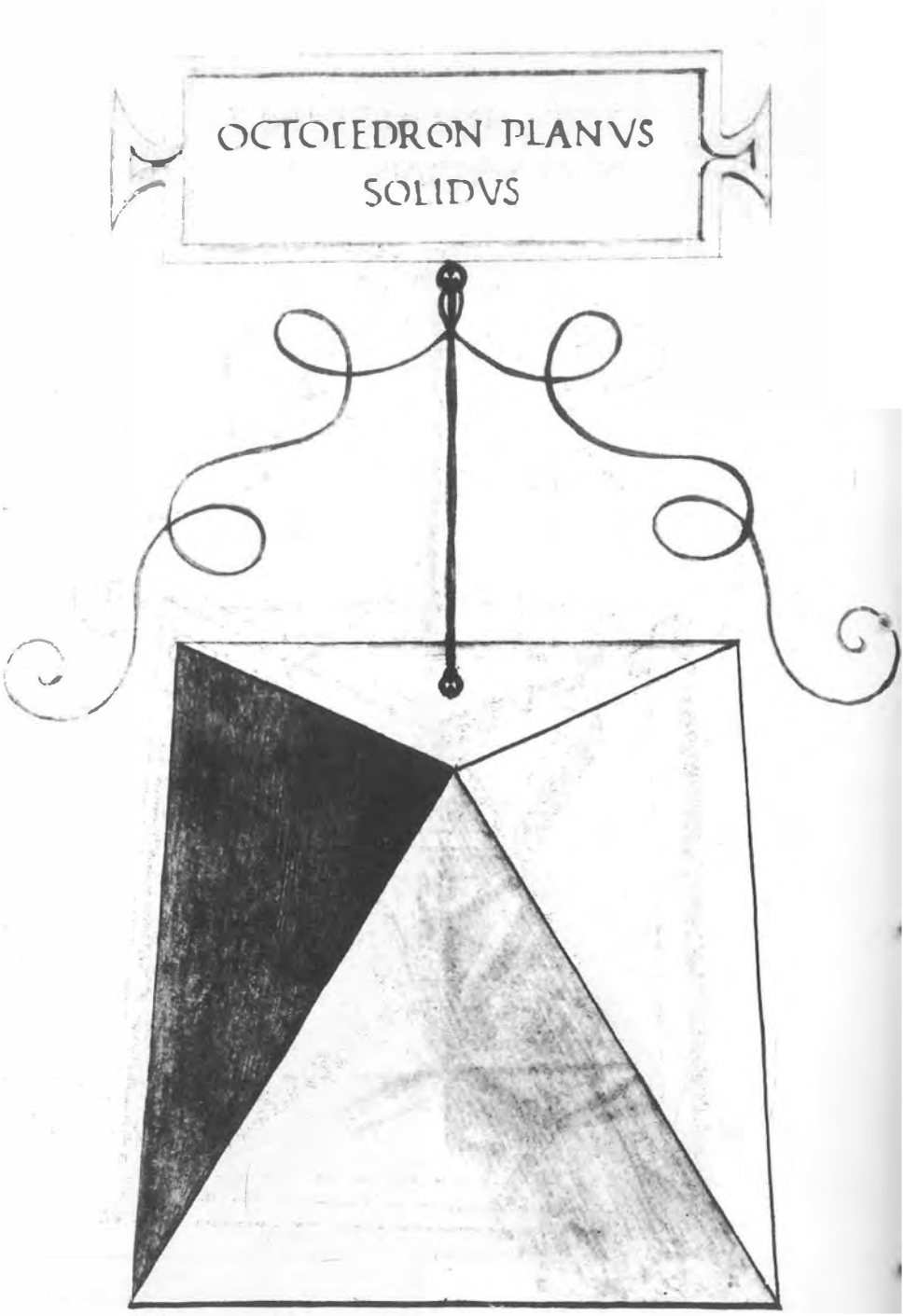
Algunos estudiosos han señalado que Platón podría haber utilizado el dodecaedro debido a que las diagonales se interseccionan de tal modo que se les aplica eficazmente la relación de la sección aúrea (de la que hablamos en la p. 289). Obsérvese también en el dibujo que reproducimos más abajo cómo de la intersección de las diagonales del pentágono se forma una estrella y, en el centro, un nuevo pentágono, al que evidentemente puede aplicarse el mismo juego de las secciones con los mismos resultados, y así sucesivamente. Pero que Platón pensara en esto sólo puede contemplarse como una hipótesis.

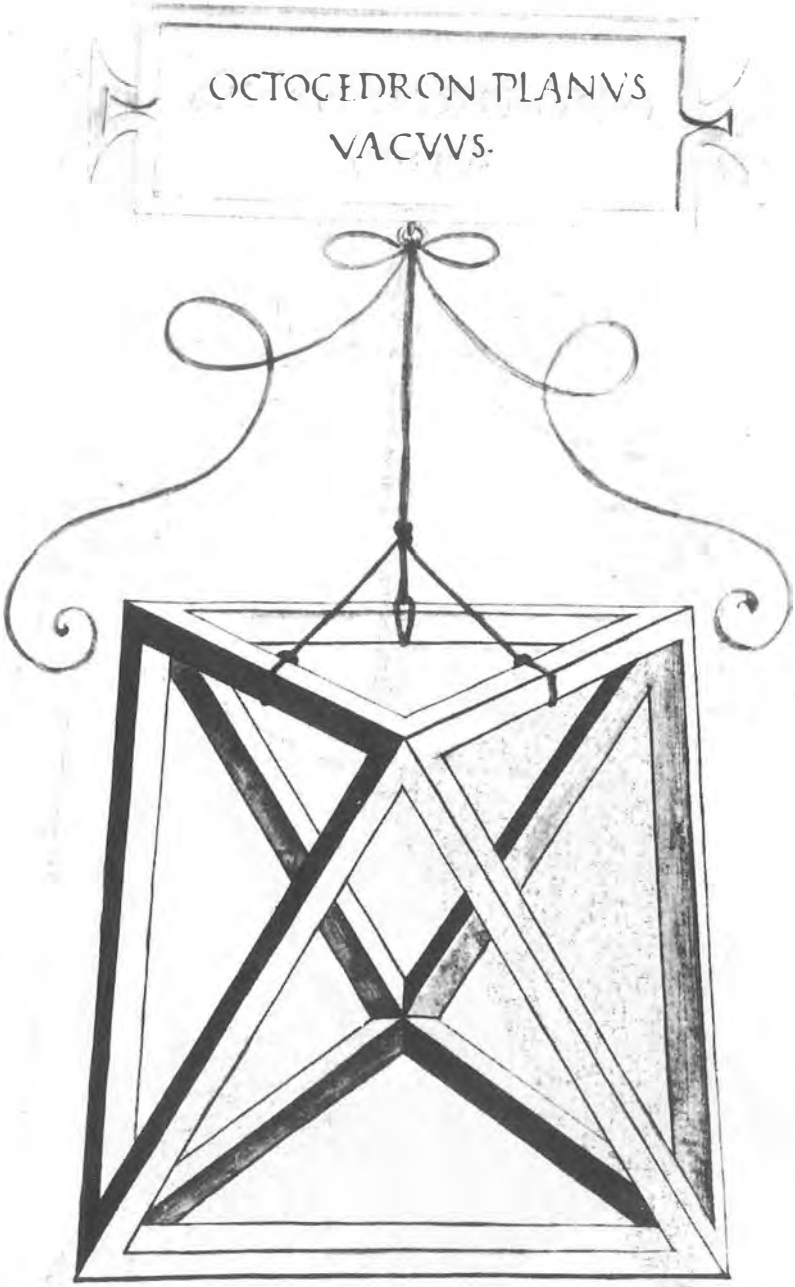


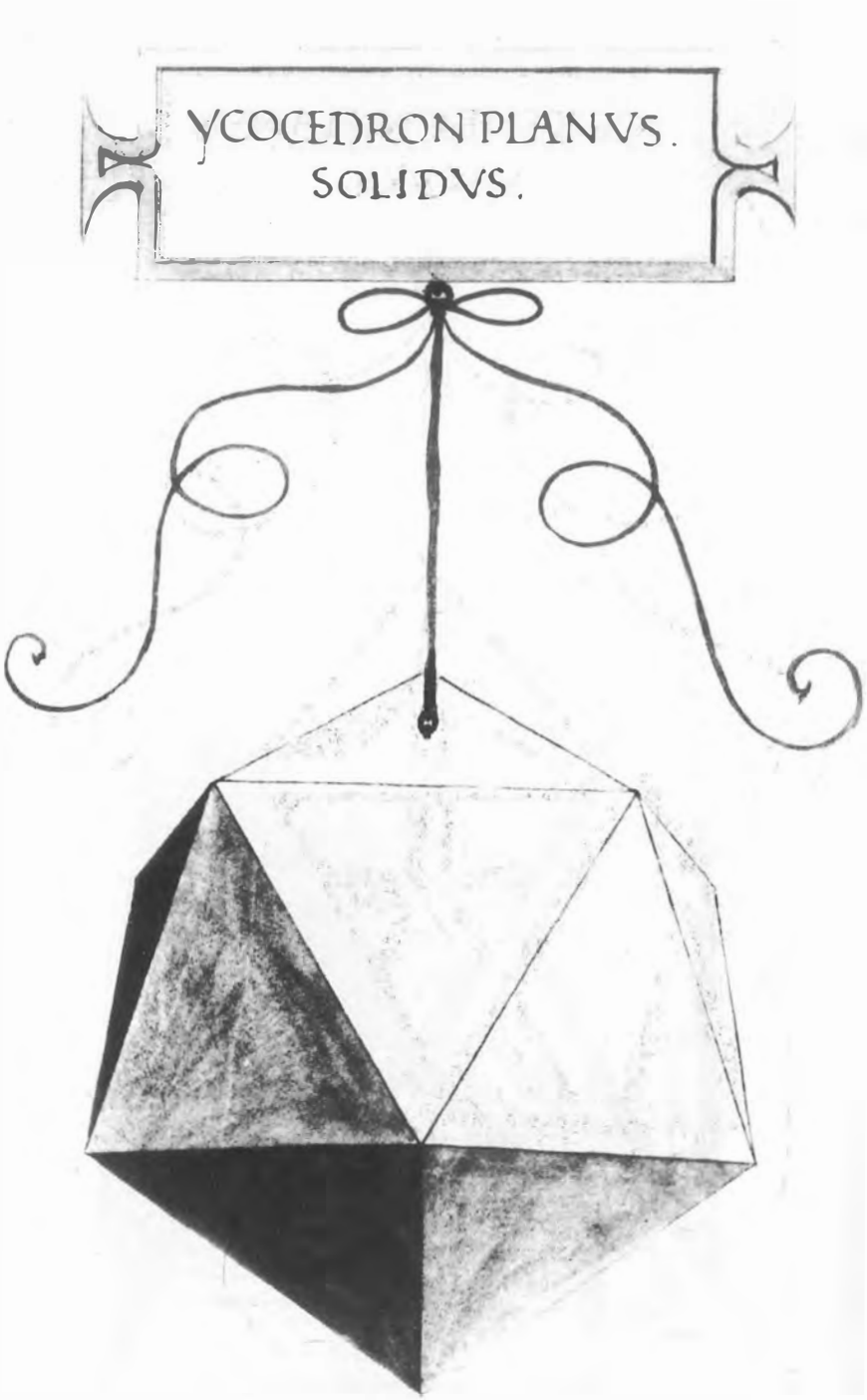
Que el quinto sólido geométrico regular abre la vía a una concepción del quinto elemento, esto es, del *éter* (que ha pasado a la historia precisamente con el nombre de quinta sustancia) es de por sí evidente. Ya el *Epinomides*, que es una obra de Filipo de Opunte elaborada con material platónico, va sin duda en esta dirección (cf. 981 C), y Jenócrates parece que atribuye incluso al propio Platón esa doctrina (cf. frs. 264 y 265 Isnardi Parente). Pero ésta es una cuestión muy controvertida que no vamos a contemplar, porque nos desviaría completamente del tema que estamos tratando.

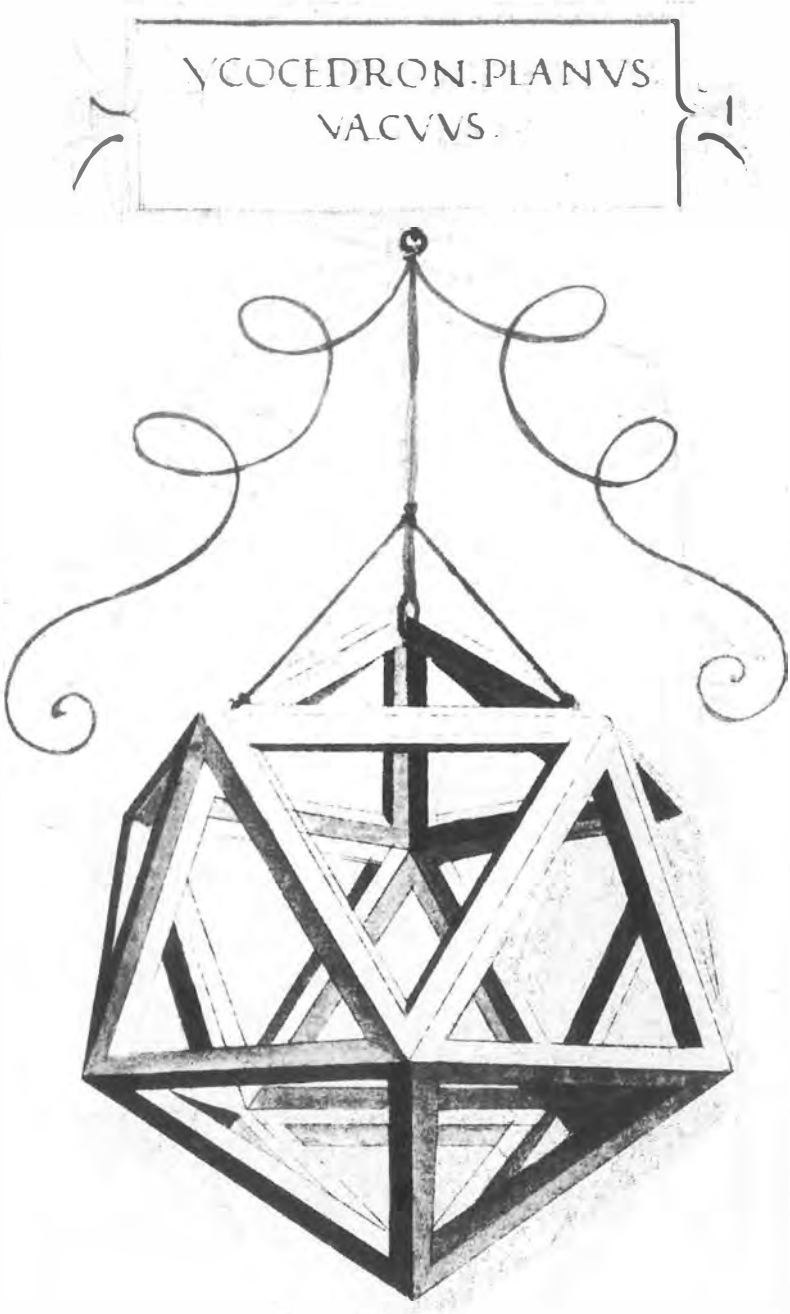

TETRACEDRON PLA
NVS SOLIDVS

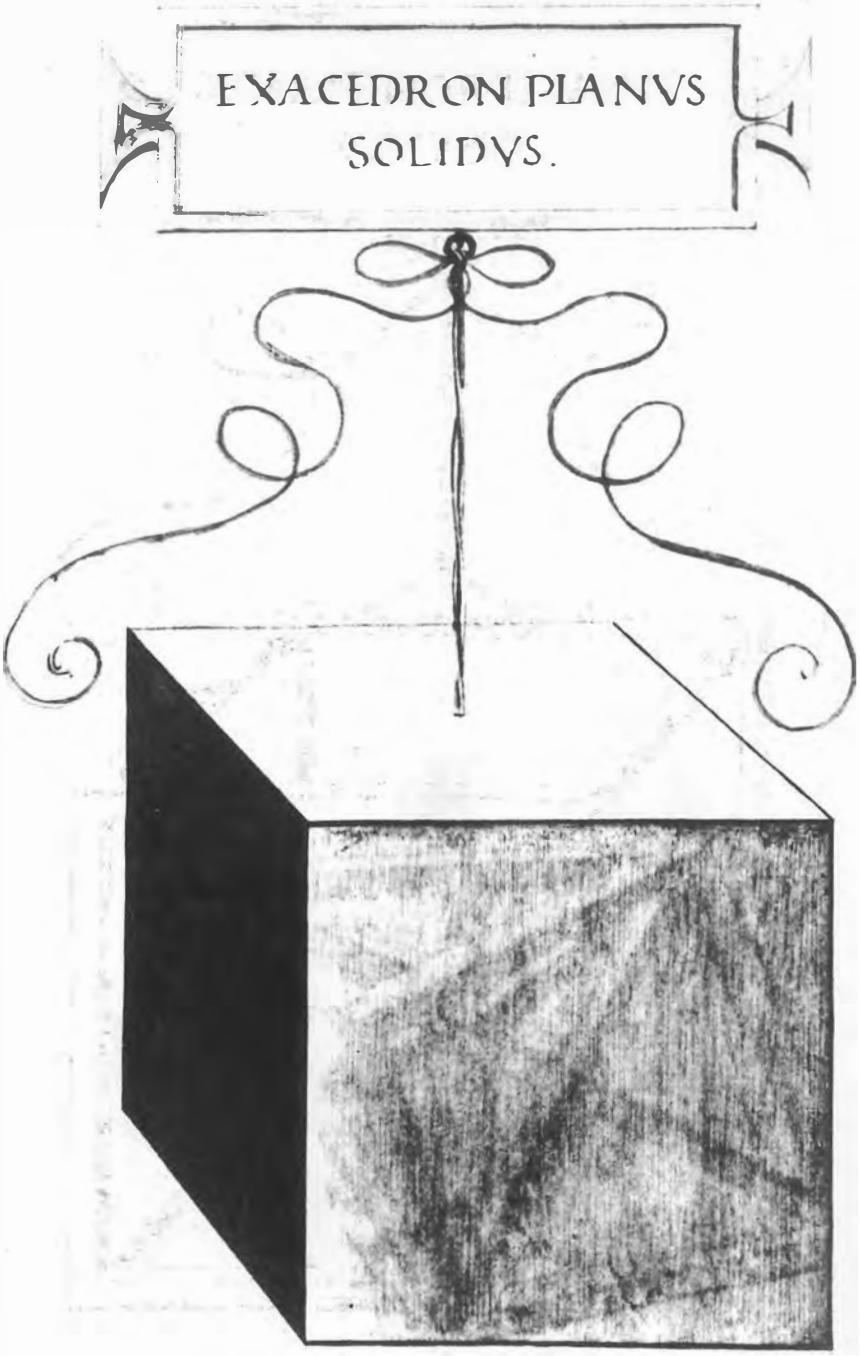

TETRACEDRON· PLA
NVS·VACVVS.

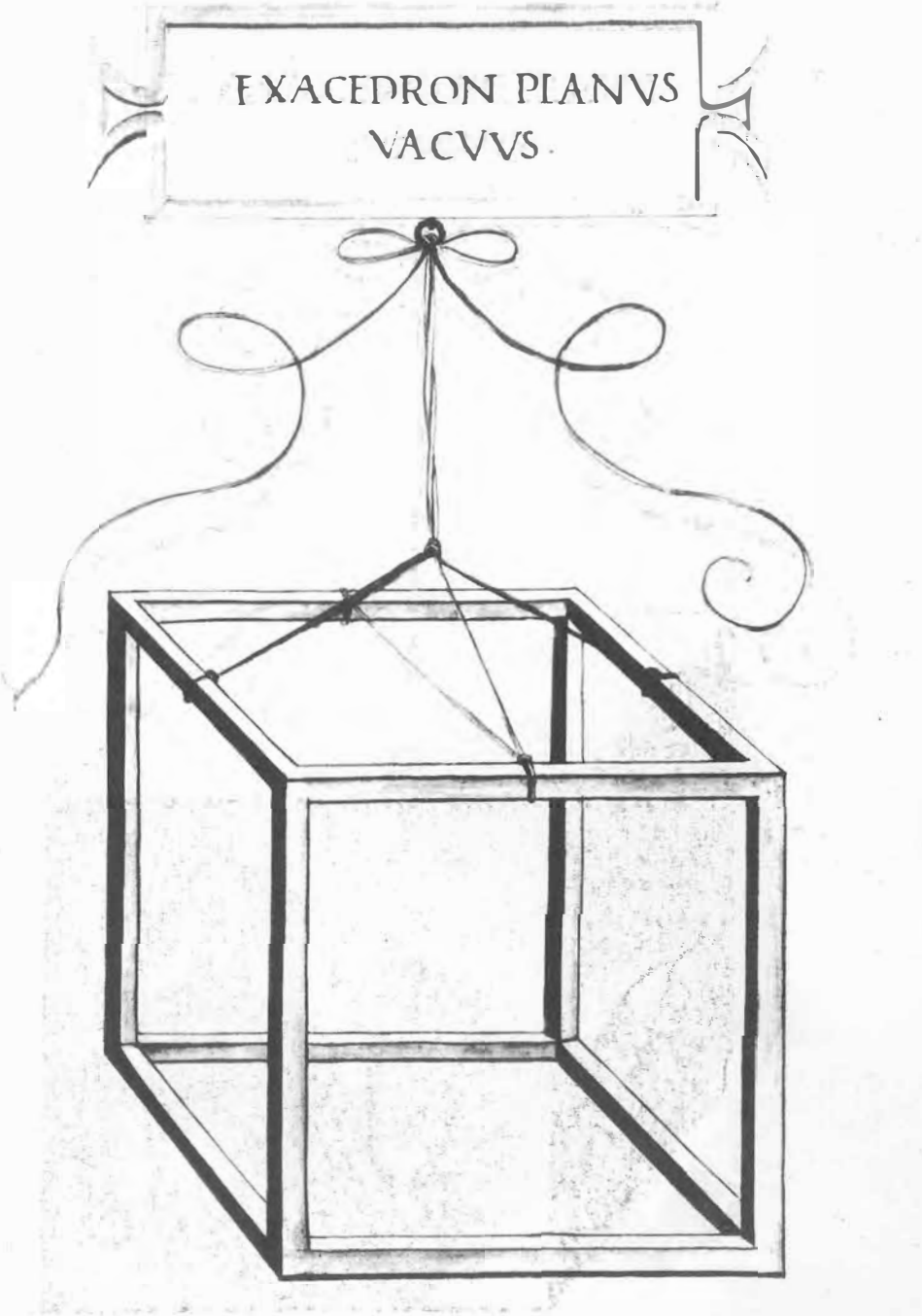

OCTOEDRON PLANVS
SOLIDVS

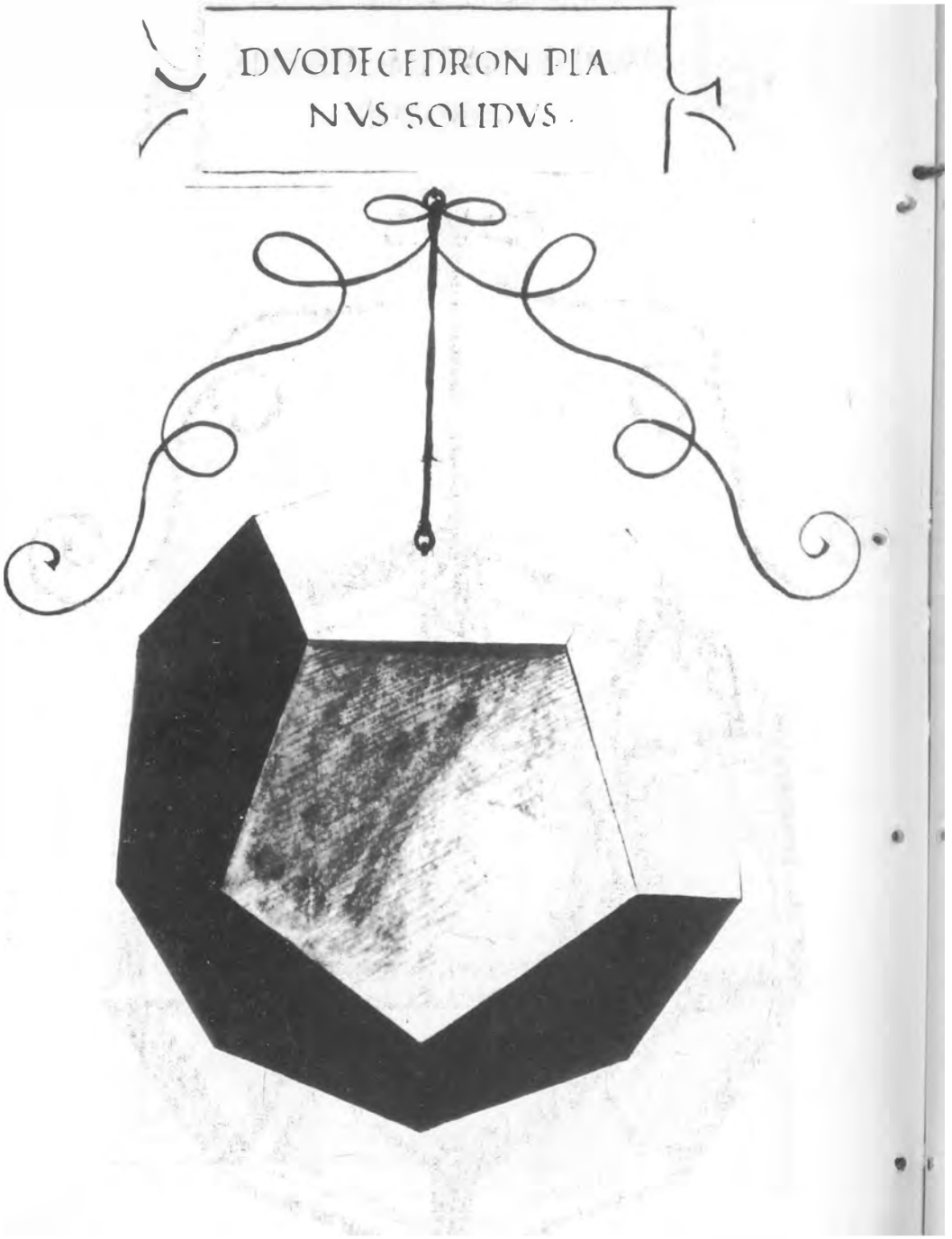

OCTOCEDRON PLANVS
VACVVS.

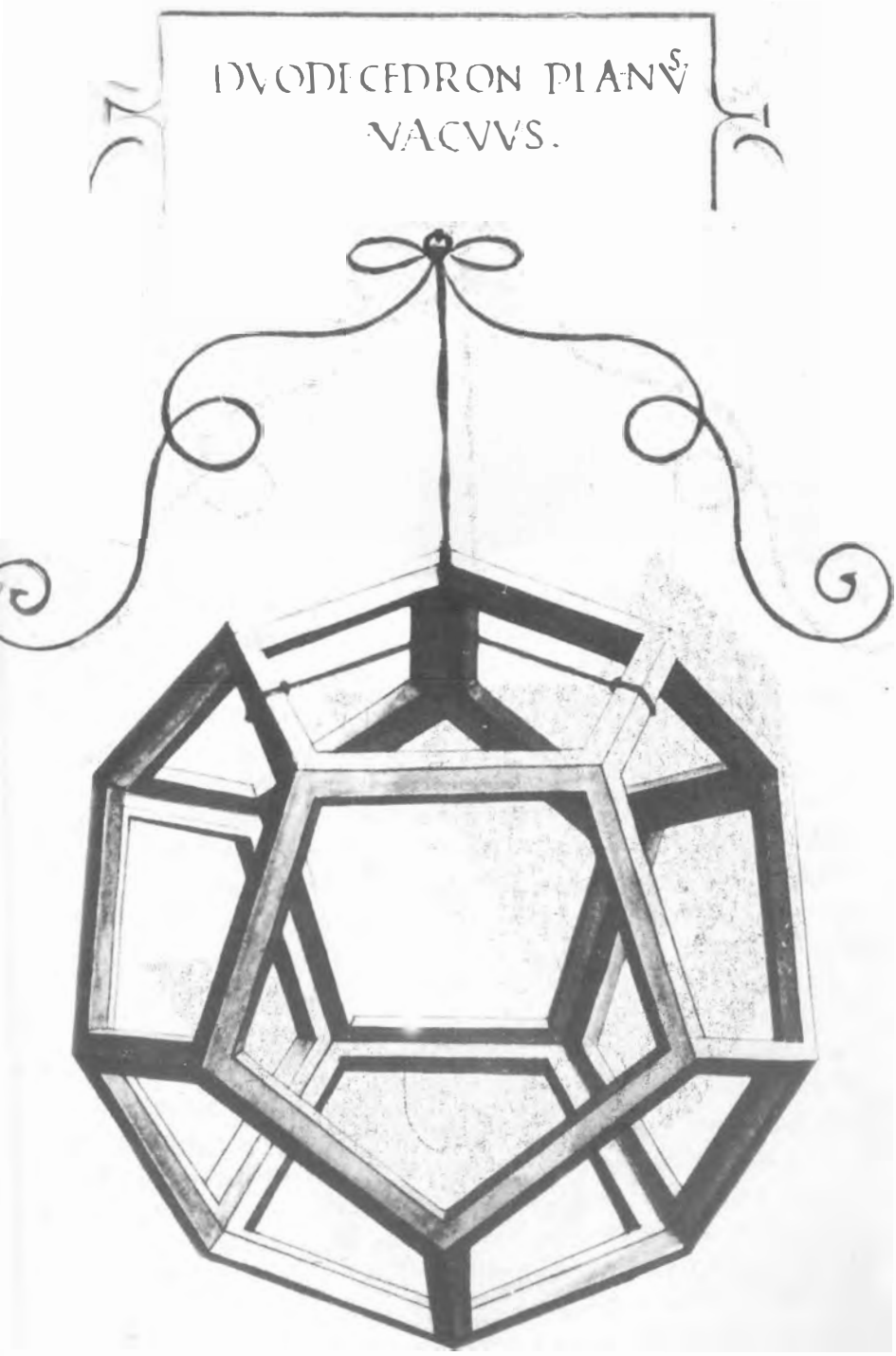

YCOCEDRON PLANVS.
SOLIDVS.

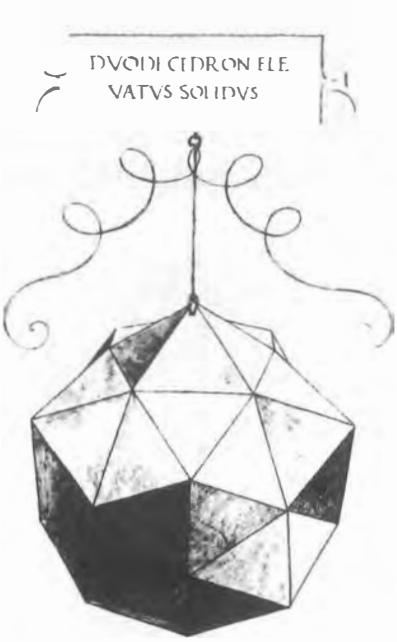

YCOCEDRON. PLANVS
VACVVS.

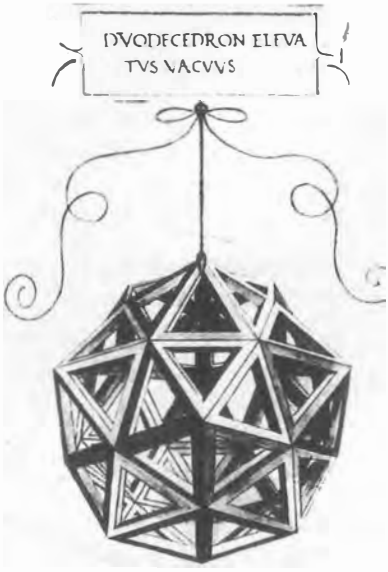

EXACEDRON PLANVS
SOLIDVS.


EXACEDRON PLANVS
VACVVS


DVODECEDRON PLA
NVS SOLIDVS.


DVODECEDRON PLANVS
VACVVS.


DVODI CEDRON ELE
VATVS SOLIDVS


DVODECEDRON ELEVA
TVS VACVVS

Capítulo vigésimo primero

Conclusiones sobre la figura del Demiurgo y sus relaciones con la protología

I. Importancia capital del demiurgo en el sistema platónico

Para examinar de nuevo las más notables páginas metafísicas de los principales diálogos platónicos hemos partido del mapa metafísico del *Fedón*, y de su reinterpretación global y particular.

Este mapa presenta, mediante la grandiosa metáfora de la «segunda navegación», todo el itinerario de la búsqueda especulativa del filósofo *en torno a las razones y causas del nacer, del devenir y del ser de las cosas, a fin de llegar a la comprensión de los Principios supremos*.

Hemos demostrado que en este mapa se traza una precisa división que separa la esfera de la realidad física de la esfera de la realidad metafísica. El movimiento variado en el ámbito de la esfera de lo físico constituye la «primera navegación», vinculada a los sentidos y a lo sensible. La superación de esta esfera con las consecuencias que de ello se siguen constituye la grandiosa empresa de la «segunda navegación» y el final de la misma.

En el ámbito de esta «segunda navegación» Platón distingue *dos niveles* y *dos líneas*. El primer nivel consiste en la adquisición de la teoría de las Ideas; el segundo nivel consiste, en cambio, en la adquisición de los Principios supremos, que están por encima de las Ideas y fundan y justifican los postulados que conducen a éstas. La primera línea indica exactamente el camino que conduce de las cosas físicas a las Ideas y de las Ideas a los Principios. La segunda línea, paralela a la primera y vinculada estructuralmente a ella, consiste en cambio en la doctrina de la Inteligencia y especialmente en la doctrina de la Inteligencia cósmica, esto es, en la concepción de

una actividad demiúrgica como causa de toda realidad que deviene.

En la tercera parte de esta obra hemos seguido puntualmente la primera línea; en cambio, en esta cuarta parte hemos seguido la segunda línea, que los estudiosos han ignorado con frecuencia, o bien no han relacionado con la primera, tal como no sólo impone el mapa metafísico del *Fedón* del que hemos partido, sino que prescribe asimismo todo el pensamiento de Platón, tal como muestran los documentos que hemos ido reproduciendo.

Y habiendo llegado al final de esta vía maestra, nos falta aún sacar las conclusiones acerca de la misma, sobre todo en cuanto se refiere a las estrechas conexiones con la primera línea y en especial con el aspecto protológico de ésta, a fin de concluir nuestro discurso sobre el pensamiento global de Platón.

Estas conclusiones son incluso más importantes que las anteriores, puesto que las soluciones a los problemas que plantea el Demiurgo, como ya hemos señalado antes, están condicionadas por dos posturas totalmente opuestas; y algunos consideran que el nuevo paradigma hermenéutico propuesto por la Escuela de Tubinga incluso complica más el problema, por las razones que ya hemos explicado antes.

La primera postura se remonta a los Padres de la Iglesia (y en cierta medida, aunque limitada, también a los Medioplatónicos), que situaron al Demiurgo en el vértice del sistema platónico; además, interpretaron las Ideas como pensamientos suyos, y entendieron la actividad del Demiurgo en el sentido creacionista adquirido a través del contacto con los textos bíblicos. En resumen, el Demiurgo platónico fue entendido en buena parte desde la perspectiva del Dios omnipotente y absoluto, creador a todos los niveles.

La segunda postura, en cambio, se ha difundido en tiempos modernos, y es claramente contraria a la anterior. Se ha intentado por diversos procedimientos reducir el Demiurgo a una figura pura o predominantemente mitológica, privándole así de su función e importancia teórica. La postura de Wilamowitz-Moellendorf, que consideraba el creacionismo una *plumpe Vorstellung*, como antes hemos demostrado, es sólo un ejemplo al que podrían añadírsele muchos otros de distinta procedencia, la mayoría vinculados al idealismo y, en general, al inmanentismo.

En resumen: en la interpretación de la teoría del Demiurgo de muchos estudiosos podemos hallar condicionamientos cu-

riosos, que han llevado a sobrevalorar o minusvalorar de distinto modo el pensamiento platónico a este respecto. Pero la postura moderna que hemos explicado ha tenido efectos aún más dañinos, porque, al provenir de investigadores que disponen de instrumentos científicos y técnicas filológicas completamente desconocidos en el pasado, han creado y alimentado de forma considerable juicios objetivamente erróneos, pero que se han considerado bien fundamentados y válidos.

Sin duda, la filosofía patrística (y luego la escolástica) atribuyó a la figura del Demiurgo valores nuevos que en los textos platónicos no aparecen; pero las posturas inmanentistas de muchos modernos han caído en el error exactamente contrario y más grave, porque muchos estudiosos han pretendido eliminar casi todo lo que dice Platón sin términos medios y en repetidas ocasiones o, en todo caso, delimitarlo drásticamente.

Pues bien, nosotros creemos que el paradigma alternativo nos proporciona una sólida base para una solución más correcta y equilibrada del problema, *que se sitúa exactamente en el* «justo medio» *respecto a los extremos en que caen los anteriores*. En otras palabras, nos parece que el nuevo paradigma, lejos de privar de todo relieve a la figura del Demiurgo, *ofrece los mejores y más eficaces instrumentos para la recuperación teórica de la figura del Demiurgo de la forma más adecuada*.

Intentaremos resumir brevemente algunos conceptos básicos.

II. El Demiurgo, suprema inteligencia y Dios supremo

En primer lugar, que el Demiurgo coincide con el Dios supremo nos lo dice Platón en varias ocasiones, como demuestran los textos que hemos reproducido, y no sólo en el *Timeo*. Por tanto, la negación de este dato tiene en su contra todos los documentos, además del propio planteamiento general del sistema platónico. Además, esa negación está inspirada en distintas formas de ateísmo (implícito o explícito), además de en la falsa convicción generalizada de que el problema de Dios pertenece a una esfera que no es la «científica» y, por tanto, *queda fuera del discurso de un científico que se precie de tal*. Partiendo de estas convicciones se considera, pues, que hay que relegar la figura del Demiurgo a la esfera de lo «mítico», con el consiguiente demembramiento del sistema platónico.

En realidad, Platón distingue claramente las Ideas y los Principios del Demiurgo, esto es, de la *Inteligencia que se basa precisamente en aquéllos para construir el mundo*. Ya Taylor, autor de un excelente comentario del *Timeo* y gran conocedor de las obras de Platón, escribía acertadamente lo siguiente: «Naturalmente, podemos preguntarnos cuánto hay en esta doctrina de auténtica enseñanza platónica y cuánto hay de puro simbolismo. Pero es imposible responder con precisión a la pregunta; tal vez ni siquiera Platón sería capaz de distinguir con nitidez entre contenido filosófico y forma mítica. Pero hay un par de puntos importantes. Seguir el ejemplo de algunos intérpretes, que pretenden hallar en Platón algo semejante a la filosofía de Spinoza, haciendo del "artífice" un símbolo mítico de su "modelo", el νοητὸν ζῷον, significa minar toda la concepción. Puede ser buena o mala filosofía o teología, pero no es el pensamiento de Platón [...]. En Platón hay que distinguir entre Dios y las Ideas, porque la actividad de Dios, como productor de un mundo "semejante" a las Ideas, es la única explicación que Platón ofrece del modo como se produce la "participación" de la realidad en las Ideas. Si se identificara a Dios con las Ideas, o con una Idea suprema, seguiría siendo un misterio por qué tiene que haber algo fuera de las Ideas y por qué tiene que haber un "devenir"».[1]

Estas afirmaciones son, a nuestro entender, exactas; pero creemos que *el paradigma hermenéutico propuesto por la Escuela de Tubinga permite ir mucho más allá*, y entender mucho mejor cuáles son las relaciones entre Dios y las Ideas según Platón, esto es, tal como hemos demostrado antes, *cuáles son las relaciones entre la Inteligencia suprema, que es precisamente Dios, y la Idea del Bien, es decir, los Principios primeros y supremos*.

Teniendo en cuenta la enorme importancia de este punto, es conveniente que recordemos algunas cosas que ya hemos precisado, a fin de aclarar mejor nuestras conclusiones.

III. Las relaciones entre la Inteligencia demiúrgica y el bien

Recordemos de nuevo lo que antes habíamos dicho, esto es, que el punto del que hay que partir para poder resolver este proble-

1. Taylor, *Platone*..., pp. 683 ss.

ma es el *Fedón*, donde Platón reconoce a Anaxágoras el gran mérito de haber introducido la Inteligencia para explicar el cosmos, pero le reprocha no haber sabido concretar este gran descubrimiento, *porque no supo hallar la única base sobre la que éste puede sostenerse, esto es, el nexo fundacional estructural que conecta la Inteligencia con el Bien*. La Inteligencia y su obra no pueden explicarse *sin el Bien*.

Recordemos además que Platón precisamente en la *República*, obra en la que habla extensamente del Bien, no sólo no llama Dios al Bien, sino que distingue claramente entre Dios y el Bien, diciendo que Dios es *bueno* por esencia y distinguiendo, por tanto, entre el *Bien* impersonal (τὸ θεῖον) y *El que es bueno* en sentido personal, por excelencia (ὁ θεός).

Recordemos, por último, que el pensamiento platónico sólo puede entenderse en el contexto general exacto que nos proporcionan dos componentes esenciales del pensamiento griego

(*a*) El Dios de los griegos tiene por encima, desde el punto de vista jerárquico, una *regla* o algunas *reglas supremas, a las que debe referirse y atenerse*. Y precisamente en este sentido, también el Dios platónico, que es la suprema Inteligencia, tiene por encima una *regla* o *algunas reglas, a las que debe atenerse y en las que debe inspirar su actividad*. Así pues, desde esta perspectiva, el Bien es la suprema regla (y el mundo de las Ideas en su conjunto constituye la totalidad de las reglas) en la que Dios se inspira y a la que se atiene para realizarlo en todos sus niveles; y precisamente por esto él es el Bueno y el Óptimo por excelencia, esto es, el ente más cercano al Bien.

(b) Parménides introdujo en el pensamiento griego la concepción de que *la Inteligencia sólo es posible si tiene el ser como fundamento, y si se expresa en el ser y por el ser*. Así pues, para los griegos también la Inteligencia suprema, precisamente en cuanto inteligencia, *no produce su propio fundamento, sino que lo presupone*. Y en este mismo sentido, también para Platón *la Inteligencia suprema implica como fundamento propio el Bien* (y, en general, el ser de las Ideas y los Principios primeros y supremos).

Pues bien, ni siquiera quienes en el pasado concedían cierta importancia al Demiurgo, esto es, a la Inteligencia y a Dios, *explicaban correctamente en qué sentido el Demiurgo es el Bueno por excelencia, y en qué sentido, o sea, de qué manera realiza el Bien en su obra, de manera que resulte la mejor posible*.

En cambio, desde la perspectiva del nuevo paradigma, en nuestra opinión, la respuesta al problema *se impone con toda*

claridad hasta en los detalles. En efecto, basándonos en las «Doctrinas no escritas» y en lo que de ellas se trasluce en los diálogos, el Bien es, como sabemos, *el Uno y la Medida suprema*.

Así pues, Dios es bueno por excelencia precisamente *porque actúa en función del Uno y de la suprema Medida*, realizándolos con la mayor perfección posible.

Por consiguiente, la inteligencia *actúa de la mejor manera ordenando, introduciendo proporción en el desorden*, que deriva del Principio material antitético, desde el punto de vista de la estructura bipolar que ya conocemos, esto es, uni-ficando lo múltiple. Y éste también es un concepto general estrictamente griego, como atestiguan el pensamiento religioso no filosófico de los griegos y la propia filosofía anterior a Platón, según hemos demostrado antes.

En conclusión, la gran respuesta que Anaxágoras no supo dar y que hay que dar es la siguiente: se puede explicar cómo y por qué todas las cosas se generan, devienen y son precisamente *en función del Uno y de su modo de desarrollarse*, esto es, en función de ese *ordenamiento del desorden*, que es *la unidad-en-la-multiplicidad*, como se desprende claramente de todos los pasajes que hemos examinado.

Y Dios *quiso* que todas las cosas llegaran a ser lo más semejantes posible a él, precisamente imprimiendo en ellas la *unidad*, la *medida* y el *orden*.

De este modo, el nexo fundacional sistemático del pensamiento platónico resulta claro: la Inteligencia demiúrgica y sus relaciones estructurales con el Bien, el Uno y la suprema Medida *son el eje sostenedor que permite entender la constitución de la realidad a todos los niveles por debajo de la esfera de las Ideas, que se ocupa de la constitución del cosmos sensible*.

Como puede verse, estamos muy lejos de la pura mitología.

Pero, ¿qué quiere decir Platón cuando afirma que la Inteligencia demiúrgica «crea» *algunas* realidades en la esfera de los «intermedios» y *todas* las realidades en la esfera del cosmos sensible?

IV. La actividad del Demiurgo platónico es un «semicreacionismo», pero es la forma más elevada de creacionismo alcanzada por el pensamiento griego

La cuestión de la «creación» que plantea la figura del Demiurgo es una de esas cuestiones que han dado pie a las interpretaciones

más opuestas y, por tanto, a las mayores desavenencias, de modo que muchos estudiosos han preferido aparcar el problema o, en todo caso, redimensionarlo de forma muy simplificadora.

Para entender bien lo que dice Platón sobre este punto, es preciso comprender correctamente los significados precisos de «no-ser» y de «ser» en este contexto. Platón entiende por «ser» una «mezcla», esto es, *algo in-determinado que resulta de-terminado, un exceso proporcionado, un más-y-menos armonizado, un desorden ordenado, según la estructura bipolar que ya conocemos*. En resumen, el ser es a todos los niveles una «mezcla» en el sentido al que se refieren adecuadamente el *Filebo* y el *Timeo*, cuyos valores conocemos bien a la luz de las «Doctrinas no escritas».

En consecuencia, el no-ser no es para Platón la nada absoluta, sino precisamente *el Principio material del exceso, del más-y-menos, del desorden; y esto necesita un Principio opuesto con el que* «mezclarse», *a fin de convertirse en* «ser» *en el sentido que hemos aclarado*. Por lo demás, el propio Platón, cuando habla en el *Sofista* del no-ser como *diferente* (esto, es, en su sentido específico concreto), nos dice que hace tiempo que le ha dado la despedida al no-ser en el sentido de nada absoluto.[2]

Además, para comprender aún mejor la cuestión que nos ocupa, hay que aclarar adecuadamente el «cuarto género», esto es, la causa inteligente demiúrgica, *que Platón considera* «necesaria» *para explicar cualquier* «mezcla» *fuera de la esfera de los seres eternos*, es decir, para explicar todas las «mezclas» en el ámbito de la esfera cosmológica (y también antropológica, especialmente todas las cosas que se refieren al alma). Ésta es una tesis fundamental en el *Timeo*, y la encontramos en uno de los cuatro axiomas metafísicos con los que comienza el gran discurso puesto en boca de Timeo: «todo lo que deviene, deviene *necesariamente* por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa».[3]

Así pues, *pasar del no-ser al ser es pasar de una realidad informe a una estructuración de ésta en función del modelo de lo que siempre es*. Y este paso no se explica si no hay una causa inteligente que actúa.

El «semicreacionismo» del que hablábamos, es decir, el

2. Cf. *Sofista*, 258 E ss.
3. *Timeo*, 28 A; cf. el texto griego en p. 590, nota 25.

«creacionismo tal como lo entendían los griegos» implica lo siguiente: la Inteligencia productiva presupone, precisamente para producir, *la existencia de dos realidades* unidas entre sí por un vínculo metafísico bipolar, (1) la del ser que siempre es igual, que actúa de *modelo*, y (2) la del Principio material caracterizado por el más-y-menos, por el desorden y por el exceso. *Llevar esta realidad des-ordenada al orden es precisamente llevar el no-ser al ser, esto es,* «crear» *un ser generado, que realice sensiblemente el ser ingenerado del mejor modo posible*.

Pero si nos detuviéramos en estas consideraciones, que muchos estudiosos han reconocido aunque con distintos matices, nos olvidaríamos de algunos puntos importantísimos sobre los que queremos llamar la atención, y que son los siguientes.

En primer lugar, es necesario volver a mencionar la importancia de la función creativa de la Inteligencia demiúrgica en relación con la esfera de los «intermedios», esto es, la esfera del alma, de los entes matemáticos (al menos en cierta medida), y de las Ideas de los *artefacta*.

La mediación entre la esfera del ser eterno y la de la realidad sensible y, por tanto, la «creación» (paso del no-ser al ser) *implica*, según Platón, *una compleja articulación numérica y geométrica, porque sólo a través de ésta es posible hacer descender lo inteligible a lo sensible*.

Ahora bien, este complejo juego de articulaciones numéricas y geométricas resultaría incomprensible si no se tuvieran bien presentes *la estructura metafísico-numérica de las Ideas platónicas y los vínculos numéricos* (ἀριθμοί, λόγοι) *que unen en particular y en general cada una de las Ideas con todas las demás, esto es, la compleja cuestión de las Ideas-Números*, que el nuevo paradigma hermenéutico ha situado en primer plano y ha aclarado perfectamente, como hemos demostrado antes.

Pero no basta con esto. Esta compleja trama metafísico-numérica a nivel puramente ideal implica una esfera intermedia mediadora. *Los entes matemáticos con la trama numérica y geométrica que reproducen forman exactamente la estructura mediadora* (y por eso son llamados precisamente «intermedios») *entre los Números ideales, las Ideas o Formas eternas, por un lado, y las cosas sensibles, por otro*.

El testimonio de Aristóteles que hemos mencionado muchas veces resulta cada vez más claro:

> [Platón] afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las realidades matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser *eternas e inmóviles*, y de las Formas porque hay *muchas semejantes*, mientras que cada Forma es solamente *una y ella misma*.[4]

En efecto, los «entes matemáticos» son la mediación necesaria entre cada Forma o Idea que es *una* sola (ἕν ἕκαστον μόνον) y la *multiplicación* de la misma en una *pluralidad*. Y precisamente por esto los entes matemáticos intermedios son «inmóviles y eternos» como las Formas; pero hay «muchos semejantes». Así pues, el paso entre las Ideas y las cosas correspondientes, que es un paso que se produce entre *Uno* (ἕν) y *muchos* (πολλά), se explica mediante la introducción de *muchos eternos semejantes entre sí* (ἀΐδια καὶ ἀκίνητα – πόλλ' ἄττα ὅμοια), de tal modo que entre la *Forma-uno ingenerada e incorruptible* –por un lado– y los correspondientes *muchos semejantes generados y corruptibles* –por el otro– se sitúen como intermedios *los muchos semejantes ingenerados y eternos*, que son precisamente los «entes matemáticos».

Y esto es, por tanto, lo que explica en general el despliegue de la estructura bipolar de lo real, y en particular los complejos nexos fundacionales existentes entre la trascendencia del mundo de las Ideas respecto al mundo sensible y la participación de éste en aquél.

Una vez más, puede sernos útil apelar a esa forma del pensamiento griego, que se expresaba con el concepto de «canon» en las artes, y que es precisamente la medida geométrica y matemática de las «figuras» de la que hemos hablado antes. En efecto, en Platón se convierte en un auténtico «canon» *metafísico supremo, a diferentes niveles*, como demuestran numerosas observaciones que hemos hecho en las páginas anteriores.

Sobre la estructura matemático-geométrica del alma y sobre la función «intermedia» ya hemos hablado extensamente en el capítulo anterior; para no repetirnos, bastará con completar ahora lo que ya hemos puesto de relieve.

Si la estructura matemática en el caso de los entes ideales y de los entes matemáticos intermedios desde el punto de vista ontológico-formal es de por sí *necesaria* para la mediación bipo-

4. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 14-18 (GAISER, *Test. Plat.*, 22 A = KRÄMER, *Platone...*, III, 9); cf. el texto griego en p. 237, nota 23.

lar Uno-Múltiples, no es sin embargo suficiente desde el punto de vista *eficiente*, esto es, desde el punto de vista de la *realización* y de la *actuación* de esa mediación. *Y precisamente por esto es por lo que es necesaria la Inteligencia demiúrgica*.

Pero falta destacar aún otro punto muy significativo. Del mismo modo que a menudo no se ha dado la debida importancia a la Inteligencia demiúrgica, tampoco se ha dado relieve alguno a la *jerarquía de las Inteligencias* que introduce Platón. En efecto, al igual que para lo Inteligible, se propone de nuevo también en este caso *la estructura jerárquica de la realidad*, que se impone por tanto realmente como una de las *características emblemáticas del pensamiento platónico*.

Precisamente para conducir «lo que se movía sin reposo de manera caótica» (el Principio material) del desorden al orden, el Demiurgo, para producir «lo más bello», porque él era óptimo, siguiendo un preciso razonamiento (λογισάμενος), llegó a la conclusión (ηὕρισκεν) de que la cosa más bella, para ser tal, *ha de tener inteligencia*, y en consecuencia constituyó la inteligencia del mundo. Y la colocó en el alma del mundo, porque una realidad, para tener inteligencia, ha de tener alma. Y así creó la cosa más bella y mejor.

Veamos de nuevo ese texto:

> Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.[5]

Queda así muy claro lo que antes decíamos. La inteligencia del Alma del mundo *tiene la función de realizar concretamente el gran proyecto del Demiurgo y, a través del Demiurgo, participa del mundo ideal*.

De modo que el Alma del mundo es «la mejor de las creaturas»;[6] y ha sido generada por la Inteligencia de aquel que la ha

---

5. *Timeo*, 30 B 1 - C 1 (véase el texto griego en p 646, nota 23).
6. *Timeo*, 37 A 2: ἀρίστη γενομένη τῶν γεννεθέντων.

constituido, que es «el mejor de los seres inteligibles» y,[7] por tanto, el supremo de los seres Inteligibles.

El Demiurgo crea además todas las estrellas y los astros como *vivientes divinos y eternos*, con cuerpos esféricos hechos predominantemente de fuego, y dotados todos ellos de *almas inteligentes* (precisamente porque son vivientes divinos y eternos), *estrechamente vinculadas a la inteligencia del Alma del mundo*.

Veamos el texto en que Platón nos habla de estos Dioses visibles y generados:

> Hizo la mayor parte de la Idea de lo divino de fuego para que fuera el género más bello y más luminoso para la vista, y lo construyó perfectamente circular, semejante al universo. Lo colocó en la inteligencia del círculo, para que lo siguiera, y lo distribuyó por todo el cielo en círculo, de modo que fuera un verdadero adorno bordado en toda su superficie. A cada uno le dio dos movimientos, uno en lo mismo y según lo mismo, para que piense para sí siempre lo mismo acerca de lo mismo, el otro hacia delante, dominado por la revolución de lo mismo y semejante, pero inmóvil y fijo respecto de los cinco movimientos, para que cada uno de ellos llegara a ser lo más perfecto posible. Por esta causa, por tanto, surgieron las estrellas fijas, que son seres divinos e inmortales que giran según lo mismo en el mismo punto y permanecen siempre. Las que tienen un punto de retorno y un curso errático, como fue descrito más arriba, nacieron como fue dicho.[8]

Además de las almas inteligentes de las estrellas y de los astros, el Demiurgo creó las almas racionales de los hombres de

7. *Timeo*, 37 A 1: [...] **τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου.**

8. *Timeo*, 40 A 2 - B 8: τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπος ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὔκυκλον ἐποίει, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον. κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν, ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ· τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἑστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονεν.

forma perfectamente análoga. En la «cratera» (imagen emblemática que poéticamente representa el contenedor de la mezcla con la que había compuesto el Alma del universo), el Demiurgo vierte los restos de los elementos con que había hecho el Alma del universo, *y los mezcla de una manera que era en cierto sentido igual*.

Así pues, idéntica es la primera mezcla con que el Demiurgo produce lo Idéntico, lo Diverso y el Ser intermedios (como intermedios entre los correspondientes indivisibles y divisibles), ya que utiliza *lo que queda después de haber hecho el Alma del universo* (y las almas celestes). La segunda mezcla se hace «casi del mismo modo», pero con una *pureza* de segundo y tercer grado: de segundo grado para los hombres y de tercer grado para las mujeres. (Curiosamente, tras los grandes logros de la igualdad absoluta entre hombres y mujeres a que había llegado en la *República*, Platón en el *Timeo* vuelve a posturas tradicionales propias de la época).

Veamos el interesante texto:

> Dijo esto y vertió nuevamente en el recipiente, en el que antes había mezclado el alma del universo, los restos de la mezcla anterior y los mezcló de una manera que era en cierto sentido igual, aunque ya no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado. Una vez que hubo compuesto el conjunto, lo dividió en un número de almas igual a los cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro. Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él. Después de implantadas en los instrumentos del tiempo correspondientes a cada una, deberían nacer en el más piadoso de los animales.[9]

Es muy difícil hallar en libros dedicados a la metafísica de Platón la explicación correcta de esta doctrina, que es extraor-

---

9. *Timeo*, 41 D 4 - 42 A 1: Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέν θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον.

dinariamente importante, no sólo para entender bien a nuestro filósofo sino también para comprender al propio Aristóteles, que la recoge en buena parte, aunque no admite la actividad creadora de la Inteligencia suprema en sentido demiúrgico.

En efecto, el Estagirita no admite la estructura jerárquica de lo inteligible, porque en general inmanentiza en lo sensible la estructura de lo inteligible; no obstante, *admite la existencia de las inteligencias como sustancias trascendentes y acepta la estructura jerárquica de las propias inteligencias y la concepción de fondo que la sostiene*.

Como bien saben los estudiosos (aunque la *communis opinio* normalmente lo ignora), Aristóteles en *De caelo* admite sin lugar a dudas la tesis de la animación del cielo, afirmando expresamente que «el cielo es animado (ἔμψυχος) y posee un principio de movimiento».[10] Destaca, además, que ciertos problemas astronómicos pueden explicarse si se admite que los astros participan de «actividad y de vida» (πράξις καὶ ζωή),[11] y asimila explícitamente la actividad de los astros a la de los animales y de las plantas.[12]

En la *Metafísica* Aristóteles no habla de las almas celestiales, pero tampoco las niega. Es más, puesto que admite las Inteligencias que mueven los cielos, siguiendo la lógica que subyace a este razonamiento, parece que las almas de los cielos serían necesarias para explicar por qué y cómo los cielos pueden ser incitados a moverse por las Inteligencias.

Veamos la compleja jerarquía que de ello se sigue (ateniéndonos a los grados superiores):

(1) la Inteligencia suprema, primer motor;
(2) las 55 Inteligencias motrices de las 55 esferas celestes;
(3) las almas del cielo, de las distintas esferas y de los astros;
(4) las almas racionales de los hombres.

Lo que hemos dicho debería hacernos comprender hasta qué punto la cuestión de la *jerarquía ontológica de las Inteligencias* tal como aparece en Platón es realmente importante, no sólo para entender a los Neoplatónicos y las notables ampliaciones que

10. ARISTÓTELES, *De caelo*, B 2, 285 a 29-31.
11. ARISTÓTELES, *De caelo*, B 12, 292 a 20-21.
12. Cf. ARISTÓTELES, *De caelo*, B 12, 292 b 1-2. Véase a este respecto, REALE, *Teofrasto*..., pp. 46 ss., donde demostramos que esta problemática era aún importante incluso en la *Metafísica* de TEOFRASTO.

aportarán a dicha estructura jerárquica, sino incluso para entender a los propios discípulos de Platón, *empezando por Aristóteles*.

La característica que diferencia la concepción jerárquica de las Inteligencias presentada por Platón respecto de las concepciones de los otros pensadores griegos *consiste precisamente en la acción creadora de la Inteligencia suprema* (esto es, del Demiurgo) frente a todas las otras inteligencias. Se trata de una concepción que no volverá a plantearse nunca más en el ámbito de la cultura helénica.

Para concluir nuestro discurso sobre el creacionismo platónico, debemos destacar aún dos puntos importantes.

En primer lugar, el creacionismo del Demiurgo platónico se explica también en relación con las Ideas de los *artefacta*, como hemos visto en los pasajes del libro décimo de la *República*. Evidentemente, estas Ideas particulares se colocan en la esfera de los «intermedios» y, por tanto, se mantienen diferenciadas de las Ideas de la primera esfera.

Si aceptamos esta ubicación de las Ideas de los *artefacta*, que sólo es posible admitiendo el nuevo paradigma hermenéutico, se explica perfectamente cómo y por qué la tradición indirecta nos habla de las diferencias existentes entre los Platónicos respecto a esta cuestión, y cómo algunos, y en concreto el propio Aristóteles, sostuvieron que Platón admitía solamente las Ideas de las realidades naturales y no las de los *artefacta*.

Gaiser presentó la hipótesis muy plausible de que «no sólo los números matemáticos especiales y las figuras nacen en el alma [...], sino que también las Ideas de las cosas producidas por la técnica tienen su sede en este ámbito intermedio psico-matemático».[13] Así se explicaría perfectamente el hecho de que Aristóteles, como hemos dicho, sostenga que Platón sólo admitía Ideas de cosas naturales, cuando el propio Platón en sus diálogos afirma rotunda e insistentemente que existen Ideas también de *artefacta*. De hecho, *se trata de Ideas a dos niveles diferentes*; y las Ideas de los *artefacta* que están incluidas en la esfera de los «intermedios» no son Ideas naturales como las que forman parte de la primera esfera; así pues, *no son propiamente Ideas* (en sentido absoluto).

Recordemos, por último, que el creacionismo platónico alcanza su mayor consistencia precisamente en la afirmación y en el intento de demostración de que los cuatro elementos (agua,

13. GAISER, *Platons*..., p. 26.

aire, tierra y fuego) han sido producidos por el Demiurgo mediante la «mezcla» que da origen a toda forma de ser. De modo que el Demiurgo produce también *aquello de que* están hechas las cosas, por el procedimiento geométrico que antes hemos examinado.

Probablemente, la actividad creadora del Demiurgo actuaba sólo en parte sobre los entes matemáticos, pero carecemos de datos ciertos para decidir sobre este tema.[14]

V. La concepción platónica del Demiurgo como monoteísmo exigencial en el ámbito del pensamiento griego

Hemos repetido en muchas ocasiones que Platón llama Dios a la Inteligencia suprema; pero también *llama «Dioses» a muchos otros seres*.

¿Cómo hay que entender este pluralismo teológico?

A este respecto Diès señalaba lo siguiente: «La lectura de los diálogos produce inevitablemente en nuestro espíritu una cierta desazón. Todo es Dios o Divino en este Platón demasiado divino: las Ideas o Formas inteligibles –la Idea del Bien, la Idea de lo Bello, la Inteligencia, el Alma, el Mundo, los astros, nuestra inteligencia y nuestra alma– por no hablar de aquellos Dioses de la mitología, que el *Timeo* menciona inmediatamente después de los astros, con una mal disimulada ironía. Y entonces nos sentimos inclinados a preguntarnos con cierta impaciencia: ¿cuál es entre todos éstos el Dios de Platón?».[15]

Diès plantea perfectamente el problema, pero no sigue el camino correcto para resolverlo.

Dios no debe confundirse, como ya hemos observado en muchas ocasiones, con lo «divino» y, por tanto, con el primer Principio (el Bien, esto es, el Uno y la Medida suprema), que es la regla y aquello a lo que se refiere la Inteligencia. Y menos aún hay que confundirlo con la totalidad del ser. Platón concibe su

14. Sin duda el Demiurgo multiplica notablemente los entes matemáticos: por ejemplo, en la constitución de los entes materiales ha de producir triángulos y cuerpos geométricos regulares en gran cantidad para mezclarlos con el Principio material. Del mismo modo actúa en la mezcla con la que produce el Alma del mundo y las distintas almas de las estrellas y de los astros, además de las de los hombres. Y los ejemplos podrían multiplicarse.

15. A. Diès, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, 2 vols., París 1927; el pasaje citado se encuentra en el vol. II, p. 555.

Dios en una dimensión personal atribuyéndole, además de la suprema «inteligencia», también la «voluntad». La actividad del Dios platónico *no es una simple actuación de la Inteligencia en función de lo inteligible*, sino que es también *un deseo de realización de este inteligible*. Y Platón nos lo dice con tanta claridad que sólo quien desconoce los textos puede negarlo.

Escribe nuestro filósofo:

> Es bueno y en el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, *quería* que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo.[16]

¿Y los otros Dioses?

Basándonos en lo que hemos dicho más arriba, no caben dudas a la hora de responder a esta pregunta. Si se toma seriamente el concepto de creación, aunque sea en el sentido de «semicreación», *los otros Dioses dependen todos del primero*.

En el ámbito del politeísmo griego, se trataba sin duda de una revolución que, desde el punto de vista exigencial, preparaba el camino a una concepción de tipo monoteísta, aunque fuera a largo plazo. Tiene buena parte de razón, por tanto, Taylor cuando escribe lo siguiente: «Puede observarse, pues, que en el esquema del *Timeo* "causa eficiente" del mundo es el pensamiento de un Dios sin duda "personal", y este "creador" o "autor" es en realidad el único Dios, en el sentido que nosotros le atribuimos al término, que reconoce el diálogo».[17]

Y si Platón llama Dios también al mundo y a las partes del mundo o realidades que en él se hallan, esto no debe llevarnos a engaño. En efecto: «Estos θεοί son todos "creados"; su razón de ser es la voluntad del Demiurgo (29 E, 41 B), que de este modo resulta distinto de ellos, como lo es Dios de las "criaturas" en la teología cristiana».[18]

Indudablemente, Taylor se excede cuando afirma que en Platón Dios es distinto de las criaturas «como lo es en la teología cristiana». Para ser exactos, debería hablarse tan sólo de una *analogía*, porque, como hemos visto, una cosa es la creación *en sentido griego* defendida por Platón, y otra cosa es *la de la teología cristia-*

16. *Timeo*, 29 E 1-3: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ'ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

17. TAYLOR, *Platone*..., p. 683.

18. TAYLOR, *Platone*..., p. 684.

na. Sin embargo, una vez hechas las oportunas correciones, la tesis es correcta, y las polémicas que ha suscitado están motivadas más bien por prevenciones ideológicas que por datos ciertos.

Veamos las famosas palabras que dirige el Demiurgo a los creados:

> «Dioses hijos de Dioses, las obras de las que soy Artesano y Padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero. Por cierto, todo lo atado puede ser desatado, pero es propio del malvado el querer desatar lo que está construido de manera armónicamente bella y se encuentra en buen estado. No sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento; sin embargo, no seréis destruidos ni tendréis un destino mortal, porque habéis obtenido en suerte el vínculo *de mi decisión*, aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacisteis. *Ahora, enteraos de lo que os he de mostrar*. Hay tres géneros mortales más que aún no han sido engendrados. Si éstos no llegan a ser, el universo será imperfecto, pues no tendrá en él todos los géneros de seres vivientes y debe tenerlos si ha de ser suficientemente perfecto. Pero si nacieran y participaran de la vida por mi intermedio, se igualarían a los Dioses. Entonces, para que sean mortales y este universo sea realmente un todo, aplicaos a la creación de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e *imitad mi poder en vuestra generación*. Comenzaré por plantar la simiente de lo que conviene que haya en ellos del mismo nombre que los inmortales, dado que es llamado divino y gobierno en los que quieren obedecer siempre a la justicia y a vosotros, y os lo entregaré. Vosotros haréis el resto, entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Engendrad seres vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos nuevamente cuando mueran».[19]

19. *Timeo*, 41 A 7 - D 3: « Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, **τῆς ἐμῆς βουλήσεως** μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. **νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε.** θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὑτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, **μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ**

VI. Demiurgo y protología

Llegados a este punto, creemos que nuestras conclusiones resultan ya muy claras.

Si el Demiurgo es la suprema Inteligencia que tiene jerárquicamente *por encima de él* la regla según la cual actúa y de la que, por tanto, depende; si esta regla suprema es el Bien, que es el Uno y la Medida suprema; si, debido a la estructura bipolar de lo real que ya conocemos, éste implica un Principio opuesto (la Díada indefinida), y se despliega en una trama de relaciones dialécticas según la división numérica, y diseña de este modo toda la esfera de lo inteligible: pues bien, si esto es así, es evidente que, dado que la esfera de lo inteligible es aquello en lo que y por lo que se fundamenta la Inteligencia, en consecuencia *la protología ofrece exactamente la reconstrucción de esta estructura del mundo inteligible, a la que la propia inteligencia divina se refiere esencialmente*.

Que el mundo de las Ideas es el cosmos noético creado por la propia Inteligencia divina en su pensamiento es una tesis *no platónica*. Muy probablemente, comenzó a desarrollarse ya en el seno de la propia Academia;[20] sin embargo, no hallamos una auténtica explicación de la tesis hasta Filón de Alejandría y en buena parte también en el *Didascálico* de Albino.

Por consiguiente, *la protología es de forma paradigmática y primaria la ciencia de las cosas divinas que el Intelecto divino posee en grado supremo, y que el filósofo debería intentar alcanzar*.

Veamos el texto más significativo del *Timeo*, que ya hemos leído:

> Pero los otros Principios anteriores a éstos [esto es, por encima de los principios geométricos de los que derivan los cuatro elementos] *los conoce Dios y aquél de entre los hombres que es amado por él.*[21]

τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε ».

20. Para el análisis de este problema es fundamental la obra de H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 1967².

21. *Timeo*, 53 D 6 s. (cf. el texto griego p. 638, nota 10 al final).

Precisamente este concepto lo desarrolla asimismo Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*. También para él, la filosofía primera es la ciencia de las cosas divinas, y es además ese tipo de ciencia que Dios posee «o sólo él, o él en grado sumo».[22]

Por tanto, se entiende perfectamente qué significa para Platón la «asimilación a Dios» a la que hacen referencia muchos diálogos.

En la *República*, por ejemplo, nuestro filósofo dice que el hombre debe practicar la justicia y la virtud y, en la medida en que le es posible, debe «hacerse semejante a Dios» (ὁμοιοῦσθαι θεῷ).[23] En el *Teeteto* insiste en el mismo concepto, afirmando que la «huida del mundo» (del mal del mundo) consiste en «hacerse semejante a Dios» (ὁμοίωσις θεῷ) en la medida de lo posible, y que esa semejanza a Dios es justicia y santidad, según sabiduría.[24] Y en las *Leyes* Platón señala la «justa medida» como la condición para ser amigo de Dios, mientras que las cosas que «carecen de medida» (ἄμετρα) no se aman entre sí ni a quien las conserva; y así pues:

> Para nosotros, Dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre. Es necesario, por tanto, que el que ha de llegar a ser querido por él se convierta lo más posible también él en un ser de esas características.[25]

En efecto, desde la perspectiva del nuevo paradigma hermenéutico, la suprema medida de todas las cosas es el Uno y, por tanto, el Bien; y sin embargo, éste no es Dios, sino que es *lo divino*, la suprema regla a la que se atiene Dios (el Demiurgo). Dios es *aquel que realiza la medida y el Uno de manera perfecta* y, en este sentido, *Él también es Medida, en una dimensión* (diríamos nosotros) «*personal*».

Y Dios (que es *el mejor de los seres eternos* y *la mejor de las causas*), en cuanto *realiza la Medida suprema, realiza la unidad-*

22. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 2, 983 a 1-10.
23. *República*, X, 613 B 1.
24. Cf. *Teeteto*, 176 B 1-3.
25. *Leyes*, IV, 716 C 4 - D 1: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γιγνεσθαι.

en-la-multiplicidad, esto es, une el Uno con lo Múltiple y lo Múltiple con el Uno de manera perfecta. El *Timeo* nos lo dice continuamente y lo reafirma además muy bien *conceptualmente* y *explícitamente*, en un pasaje que ya hemos citado más de una vez, pero que vale la pena reproducir a modo casi de conclusión:

> Dios *sabe* y *es capaz* al mismo tiempo de convertir *la multiplicidad en una unidad* por medio de una mezcla y también de disolver *la unidad en la multiplicidad*, pero ninguno de los hombres ni es capaz ahora de ninguna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro.[26]

Naturalmente, no hay ningún hombre que, por su propia cuenta, esto es, tomándose a sí mismo como medida de todas las cosas (como decía la máxima de Protágoras), sepa o sea capaz de hacer (aunque sea de modo diferente) ni siquiera remotamente lo que hace Dios.

De modo que el hombre, si quiere actuar bien, debe hacer aquello que Dios mismo, después de haber creado a los Dioses *les señaló como modelo*, es decir, *imitar el poder ejercido por él en la creación de las cosas*, esto es, *realizar la unidad-en-la-multiplicidad*, y de este modo producir *orden* y *armonía*.

Así que intentar realizar la *justa medida* y, por tanto, actuar como Aquel que realiza perfectamente la «Medida de todas las cosas» e intentar así «Semejarse a Dios» en cuanto le es posible al hombre, significa *llevar la unidad-en-la-multiplicidad* y de este modo *poner orden* y *producir armonía* en todas las cosas que dependen del hombre, o sea, en la ética, en la política (en la vida privada y pública), además de en todas las obras técnicas y artísticas.[27]

Y así es como Platón entendió la justicia y la virtud, esto es, como *manifestaciones de ese vínculo metafísico que unifica toda la realidad*. Y es realmente la máxima interpretación de *lo que une a todas las cosas* propuesta desde la perspectiva griega.

Es un mensaje que tiene aún mucho que decir incluso al hombre de hoy.

---

26. *Timeo*, 68 D 4-7 (cf. el texto griego p. 213, nota 85).
27. Cf. lo dicho anteriormente, p. 354, como confirmación de esto.

Epílogo

En este epílogo pretendo dar respuesta a dos tipos de objeciones que tanto amigos como adversarios me han formulado, en discusiones o en cartas privadas. Esas objeciones nacen, en realidad, de graves errores en la interpretación de los objetivos que me he propuesto en la presente obra, y también del modo como he pretendido alcanzarlos; me parece, pues, conveniente explicitar y refutar definitivamente esos malentendidos.

El primer tipo de objeciones se refiere a ciertas consecuencias que podrían derivar de mi aplicación personal de los cánones epistemológicos de Thomas Kuhn, creados por el autor basándose sobre todo en las ciencias naturales.

A decir verdad, nadie alberga dudas acerca de la *posibilidad* de aplicar dichos cánones a la historia de la filosofía antigua y, en especial, a Platón. Quiero recordar que ésta es justamente la novedad más notable de mi libro, puesto que nadie antes había intentado llevar a cabo esta operación, y, en consecuencia, temía que fuera precisamente este punto el que suscitara posibles objeciones y desavenencias. Pero probablemente la aplicación de los cánones epistemológicos de Kuhn, que se está extendiendo a distintos campos del saber, ha puesto en evidencia su capacidad de aplicación general, fuera incluso del ámbito de las ciencias naturales. Y, concretamente, muchos han comprendido la especial riqueza que contienen conceptos como «paradigma» y «revoluciones científicas», desde distintos puntos de vista.

Sin embargo, dicha aplicación ha suscitado inquietud e incertidumbre, como decía antes, por las posibles consecuencias que de ella podrían derivarse.

Lo que ha dejado perplejos a algunos amigos es precisamente el hecho de que Kuhn niega expresamente que el hombre, a través de los paradigmas y las revoluciones científicas, que conducen a cambios radicales de los propios paradigmas, se aproxime progresivamente a la verdad en sentido ontológico.

En efecto, para Kuhn el proceso de la evolución científica es análogo al proceso de la evolución biológica en sentido darwiniano. Más exactamente, considera las etapas de desarrollo como la realización de un proceso de evolución que parte de determinados *estadios* primitivos y va avanzando hacia estadios cada vez más articulados, detallados y refinados. Pero sobre el *fin* al que tiende dicho proceso de la evolución de los conocimientos científicos Kuhn, por una decisión filosófica concreta, no sólo no se pronuncia en sentido posi-

tivo, sino que incluso niega que sea pertinente hablar de un *verdadero finalismo* y, por tanto, de cualquier consecución de la verdad.

Del mismo modo que el darwinismo habla de desarrollo biológico excluyendo que tienda a un objetivo ontológicamente predeterminado y, por tanto, interpreta la selección natural que se realiza en la evolución como el resultado de la lucha de los organismos por la supervivencia, también Kuhn interpreta la evolución de los conocimientos científicos como una imposición de los paradigmas y métodos que resultan ser los más adecuados para poder practicar la ciencia futura y, por tanto, como resultado que deriva de los conflictos que tienen lugar en el seno de las comunidades científicas, sin recurrir a la finalidad, esto es, sin el sostén de un *verdadero telos*, respecto al cual cualquier estadio de la evolución de las ciencias constituiría una aproximación posterior respecto al anterior. De modo que la evolución de las ciencias no representaría, como se creía en el pasado, un *estar-cada-vez-más-cerca-de-la-verdad*.

Pues bien, estas ideas sólo las expresa Kuhn en el último capítulo de su obra capital y, a mi entender, no condicionan la mayoría de los logros esenciales del libro.

Hace tiempo que me dedico al estudio del pensamiento de Kuhn y, durante cinco años, además de los cursos de filosofía antigua, he estado impartiendo cursos de Fundamentos de filosofía, en los que trataba precisamente de la epistemología de Kuhn y de la hermenéutica de Gadamer, a la vez que de las obras capitales de la metafísica y de la filosofía de la ciencia de Aristóteles. Las conclusiones a las que he llegado, que son también la base de este libro, y concretamente el peso específico que atribuyo a algunas ideas kuhnianas, se pueden expresar de la siguiente manera: las convicciones que presenta Kuhn en el capítulo final (que son, si no drásticamente disteleológicas en sentido global, sí claramente afinalistas), más que las consecuencias necesarias de su tratamiento epistemológico, resultan ser expresiones de determinadas convicciones metafísicas de signo negativo, que se introducen como meros presupuestos. Pero –y éste es el punto sobre el que quiero llamar sobre todo la atención del lector– el libro de Kuhn tendría la misma validez incluso dejando al margen las conclusiones, puesto que éstas sitúan el discurso en un plano diferente, efectuando una *metabasis*, precisamente con una serie de presupuestos no motivados y, en cualquier caso, no fundamentados críticamente y adecuadamente.

Pero teniendo en cuenta que el propio Kuhn, al que escribí personalmente, me respondió perplejo que no entendía que se pudieran aceptar sus ideas epistemológicas y *no* las conclusiones contenidas en el capítulo final; y teniendo en cuenta que podría parecer que el propio Kuhn da la razón a quienes se han sentido perplejos por la relectura en clave epistemológica de la historia de las interpretaciones de Platón que he presentado, quiero dejar bien clara mi postura al respecto.

Cualesquiera que sean las conclusiones «metafísicas» a las que Kuhn cree poder llegar en el último capítulo de su obra, si adoptamos una postura de *epoché* ante éstas y nos mantenemos en un plano epistemológico riguroso, se desprende lo siguiente. La evolución de las doctrinas científicas tiene un doble objetivo. (*a*) En primer lugar, busca una *coherencia* lógica de los distintos conceptos de que se sirven los estudiosos como instrumentos de investigación. (*b*) Además, tiende a una *consistencia*, esto es, a una correspondencia lo más adecuada posible entre *los conceptos y los datos comprobados* que caracterizan el objeto de investigación.

Ahora bien, creo que no hay nadie que pueda negar que éstas son precisamente las líneas directrices que siguen todas las investigaciones científicas, que pretenden hacer cada vez más *coherentes* y *consistentes* los conceptos que utilizan. Lo no científico es, por el contrario, lo que es *incoherente* e *inconsistente*.

Además, me parece que entre quienes creen en el valor *intencional* (en sentido veritativo) del pensamiento humano no hay nadie que pueda negar que la verdad (entendida como *adecuación* de la inteligencia humana a la realidad que está investigando) sólo puede buscarse científicamente mediante teorías que sean cada vez más *coherentes* y *consistentes*.

Pues bien, las convergencias de carácter epistemológico de todos los que se dedican a la investigación científica de manera consciente y crítica son bien evidentes. Las divergencias surgen en el plano metafísico. Concretamente, estoy convencido de que la coherencia y la consistencia, consideradas desde el punto de vista metafísico, llevan las investigaciones científicas a la dimensión veritativa o, en cualquier caso, a la correcta relación intencional con la verdad.

Y a las conclusiones a las que llega Kuhn en el último capítulo de su obra capital yo opondría, *ad personam*, para concluir, lo siguiente: sus análisis de la ciencia y de los procedimientos con los que avanza, precisamente en la medida en que son más coherentes y más consistentes que los anteriores, aproximan más *a la cosa en sí*. En este sentido, Kuhn no puede negar a su teoría la dimensión veritativa, esto es, no puede dejar de admitir que consigue una mayor *adaequatio ad rem* que las anteriores y que, por tanto, permite entender mejor la naturaleza de la ciencia (precisamente mostrando los rasgos problemáticos de ésta bien diferentes de los que se consideraban indiscutibles hasta el siglo pasado). Y lo mismo vale para cualquier tipo de investigación que pretenda ser cada vez más coherente y consistente.

En este sentido y con estas convicciones he escrito este libro, aprovechando los excelentes análisis que hace Kuhn del modo como el pensamiento científico busca precisamente la *coherencia* y la *consistencia*, aunque sin aceptar sus conclusiones metafísicas, por las razones que creo haber explicado sobradamente.

En cualquier caso, si el lector ha leído este libro con atención, habrá podido ver cuáles y cuántas son las ventajas que la aplicación del concepto de paradigma y de la forma como los «paradigmas» se suceden por «revoluciones» comporta en la relectura de la historia de la interpretación de Platón y de la exégesis misma de Platón, precisamente en el sentido veritativo de una mayor *adaequatio ad rem*.

El otro tipo de objeciones procede, en cambio, de los colegas que han considerado que la interpretación de Platón que propongo, al vincularse a la Escuela platónica de Tubinga, acaba conduciendo, explícita o implícitamente, a una relectura de Platón desde la perspectiva de la llamada «metafísica alemana», esto es, desde la perspectiva que nace con Spinoza y pasa a través de la revolución kantiana, y, por tanto, idealista, como ya he dicho en la Introducción.

Dado que las explicaciones que he repetido insistentemente a lo largo de este libro no han sido suficientes, me parece conveniente añadir nuevas aclaraciones.

El procedimiento con el que he abordado la interpretación de Platón que

propone la Escuela platónica de Tubinga no puede entenderse si no se acepta debidamente el plano epistemológico en el que he desarrollado mi discurso y, por tanto, si no se comprende el modo como he aplicado los cánones epistemológicos de Kuhn y algunos conceptos suyos básicos. Concretamente, el lector no puede entender este libro si no es capaz de seguirme en el nuevo plano crítico, y si no adquiere la debida consciencia de que, en realidad, las tesis de la Escuela platónica de Tubinga, prescindiendo de las convicciones teóricas de sus líderes, presentan una serie de elementos que son metateóricos, puesto que dan forma *a un nuevo paradigma epistemológico y hermenéutico, alternativo al tradicional*, como he intentado demostrar puntualmente en distintos apartados del libro.

Ahora bien, lo que estoy diciendo ahora implica una serie de consecuencias de considerable importancia.

En primer lugar, afirmar que el paradigma moderno (que ha sido decisivo durante un siglo y medio) lo inauguró Schleiermacher, como resulta innegable, significa lo siguiente: Schleiermacher dio forma epistemológica a la convicción de que Platón sólo puede leerse y entenderse *a través de sus escritos*, que son *globalmente autárquicos*, reduciendo casi a la insignificancia la tradición indirecta, como he explicado en la primera parte. Por consiguiente, aceptar el paradigma hermenéutico schleiermacheriano, entendido en el sentido epistemológico que he aclarado anteriormente, no significa en absoluto aceptar *in toto* también las posturas teóricas idealistas románticas con las que intentó poner en práctica el cuadro paradigmático propuesto e impuesto por él. En efecto, como ya he dicho antes, ese cuadro paradigmático ha resultado ser muy fecundo y ha dado lugar a una serie de interpretaciones *en su propio seno*, algunas de ellas incluso opuestas desde el punto de vista teórico. Se ha pasado de interpretaciones de tipo inmanentista a interpretaciones opuestas de tipo trascendental; de perspectivas panteístas a perspectivas teístas; de lecturas metafísicas a lecturas antimetafísicas; de presentaciones de un Platón con ideas sistemáticas a presentaciones de un Platón asistemático o incluso antisistemático, problemático y con tintes escépticos; de un Platón con constantes núcleos teóricos de referencia a un Platón que fragmenta su pensamiento en diferentes etapas de una evolución espiritual. Y podríamos seguir citando aún muchas otras interpretaciones antitéticas.

Así pues, todas estas desconcertantes posturas interpretativas antinómicas se han dado precisamente *en el seno* de un cuadro paradigmático de la *autarquía de los escritos platónicos* codificado por Schleiermacher.

Pues bien, precisamente debido a estas posturas contrarias y a otras de naturaleza semejante, el paradigma de la autarquía de los escritos se ha desdibujado y ha ido reapareciendo poco a poco *la tradición indirecta* que hace referencia a las «doctrinas no escritas» de Platón; y se ha impuesto por su carácter histórico, por su significado filosófico y por su notable importancia hermenéutica.

Veamos ahora en qué sentido la relectura de Platón llevada a cabo por la Escuela platónica de Tubinga debe considerarse en sus fundamentos *como una propuesta de paradigma alternativo al moderno*: los diálogos platónicos *no* son autárquicos; *no* se explican debidamente por sí solos, porque dejan sin resolver muchos problemas básicos que se resuelven, en cambio, a la luz de las «Doctrinas no escritas», de las que se desprende que el punto culminante de la metafísica platónica no es la teoría de las Ideas sino la doctrina de los Principios.

En concreto, los diálogos platónicos no hay que leerlos con los cánones con que el hombre de hoy entiende lo «escrito», sino con los cánones con que el propio Platón entendió lo escrito y, por tanto, también sus diálogos, y que aclaró perfectamente en los autotestimonios del *Fedro* y de la *Carta VII*, como puede verse muy bien en el libro de Th. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, que el lector italiano tiene ahora a su disposición en la traducción hecha por mí (Vita e Pensiero, Milán 1988; 1989²).

Así pues, la demostración sistemática de que las contribuciones aportadas por la Escuela platónica de Tubinga diseñan *un cuadro paradigmático nuevo*, que se impone como alternativo al tradicional, debilitado y agotado ya, es una de las novedades más significativas de mi libro. Esto implica, como consecuencia, situar las investigaciones platónicas en un nuevo plano crítico-epistemológico, con una serie de ventajas a la hora de aclarar las distintas posiciones y oposiciones, precisamente en clave epistemológica.

Por supuesto, del mismo modo que en el seno del paradigma schleiermacheriano surgieron interpretaciones de distinta envergadura y de diferente alcance desde el punto de vista teórico y filosófico, lo mismo puede ocurrir (y probablemente ocurrirá) a mi entender en el ámbito del nuevo paradigma, aunque con notables diferencias.

En efecto, el nuevo paradigma excluye, sobre la base de los documentos de la tradición indirecta, toda una serie de propuestas que surgieron en el ámbito del viejo paradigma, pero que sólo podían tener validez en el ámbito de *aquel* paradigma. Concretamente, ya no podrá hablarse de un Platón *no metafísico*, o *no sistemático*, que se mueve en la dimensión de la *skepsis*, o *no unitario* y *fragmentario, autocrítico y aporético*. Y ya no se podrá recurrir a estratagemas para resolver los problemas que los diálogos platónicos dejan deliberadamente y programáticamente *en suspenso*, con propuestas de solución tomadas de filosofías modernas y contemporáneas, sino que habrá que recurrir a las propuestas de solución que el propio Platón, siguiendo un programa definido, sólo confiaba a la oralidad dialéctica y no a los escritos, como he demostrado en muchas ocasiones.

Naturalmente, esto no excluye en absoluto que algunos intérpretes pongan de relieve algún aspecto de la metafísica platónica que apunta a la trascendencia, mientras que otros, en cambio, destacan un aspecto que apunta a una postura distinta.

Por consiguiente, aun suponiendo que entre la interpretación que yo propongo y la que proponen los investigadores de la Escuela platónica de Tubinga existiera *esta* diferencia, esto no afectaría en modo alguno al paradigma y a los nuevos cánones con los que hay que releer a Platón.

En cualquier caso, otra de las aportaciones más significativas de este libro, en la que he puesto un empeño análogo al dedicado a situar las investigaciones platónicas en un nuevo plano epistemológico, es precisamente la interpretación del Demiurgo en el ámbito del nuevo paradigma. Con tal objeto –y precisamente en lo que respecta a la trascendencia– he profundizado en una serie de temas, que en el pasado sólo habían abordado parcialmente, o ni siquiera habían abordado, tanto los estudiosos de la Escuela platónica de Tubinga, como los que habían investigado en el ámbito del paradigma tradicional. En la cuarta parte del libro he demostrado la importancia de la figura teórica del Demiurgo en Platón, esto es, la concepción platónica de Dios como Inteligencia suprema y sus relaciones con el mundo de las Ideas y de los Principios, introduciendo toda una serie de novedades en la interpretación.

No quiero insistir en las otras novedades que ofrece el libro, porque el lector atento las habrá captado por sí solo. Sólo aludiré a la importancia que he otorgado a la «segunda navegación», presentada por Platón como una metáfora para expresar su conquista de la esfera de la trascendencia, y a la interpretación de las dos etapas en que se articula esta «segunda navegación», la primera de las cuales lleva a la teoría de las Ideas en los escritos, mientras que la segunda conduce a la doctrina de los Principios primeros en la dimensión de la oralidad. He insistido también mucho en la importancia de la teoría de las ideas, que no se ve subvertida en absoluto por la doctrina de los Principios, sino que obtiene de ésta su fundamentación y justificación última. Por último, también he demostrado que la teoría platónica de las Ideas-Números y de los Principios en su estructura bipolar, lejos de ser una cosa «extraña» y «anormal» por una involución del pensamiento platónico y por una especie de caída teórica respecto a la cumbre alcanzada por la teoría de las Ideas, constituye una espléndida formulación e interpretación metafísica de ciertas concepciones básicas y de algunos puntos de sostén de todo el pensamiento griego, tanto en el ámbito de la teología, como en el de las convicciones morales, del arte y, en general, en todos los ámbitos de la espiritualidad griega.

Más que insistir en estos puntos, prefiero puntualizar algunas cosas sobre la postura de los dos líderes de la Escuela platónica de Tubinga en relación con mi libro.

Krämer estuvo inmediatamente de acuerdo en todo. Reconoció que mi interpretación de las aportaciones básicas de la Escuela platónica de Tubinga al diseño de un nuevo paradigma alternativo en sentido kuhniano era exacta. Además, Krämer no sólo no se distancia de mi interpretación del Demiurgo en sentido trascendente, presentando algunas objeciones o reservas, sino que dice expresamente que encaja bastante bien con el nuevo paradigma, como el lector ha podido ver en la reseña que hizo de este libro, publicada en la *Rivista di Filosofia neoscolastica* y reproducida aquí como Apéndice al volumen.

Gaiser, por su parte, al examinar la primera edición de la obra se quedó algo perplejo ante el cambio de las investigaciones platónicas a un nuevo plano epistemológico, pero al aparecer la segunda edición ya estaba convencido y se había convertido incluso en un entusiasta, hasta el punto de adoptar también claramente esta misma postura (véase, por ejemplo, el prólogo a su libro *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1988, p. 7). Las primeras dudas de Gaiser se debían a que con mi interpretación se establece una nítida división entre los distintos grupos de intérpretes y se aclara por qué razones existe a menudo entre las partes opuestas una *incommunicatio idiomatum*, que se mantiene insalvable si no se cambia de paradigma. Esto le preocupaba, porque siempre había intentado (a diferencia de Krämer) actuar de mediador y conciliar las posturas adoptadas por la Escuela platónica de Tubinga con las inspiradas en los cánones tradicionales, sin conseguir por otra parte ningún éxito en sus intentos, objetivamente impracticables por las razones que he explicado ampliamente. En cuanto a mi interpretación del Demiurgo, Gaiser no sólo se convenció inmediatamente de que resolvía muchos problemas que antes no habían sido resueltos, sino que quiso incluso introducir algunas ampliaciones y precisiones en su obra *La metafisica della storia in Platone* antes citada (que había preparado, por invitación mía, para el «Centro di Ricerche di Metafisica»), derivadas de los resultados a que yo había llegado. Fui yo quien le rogué que dejara el texto tal como me lo había entregado pues-

to que, mientras tanto, yo ya lo había traducido y estaba en fase de composición tipográfica. Gaiser, muy a su pesar, se avino a dejar el texto en su forma original, pero quiso remitir a mis investigaciones en dos puntos clave (cf. pp. 53, nota 17, y 146, nota 29); por otra parte, algunas de las líneas de investigación emprendidas por Gaiser acerca de este tema convergen perfectamente con las iniciadas y llevadas a término por mí.

Creo que cuanto he dicho es suficiente para aclarar ciertas dudas manifestadas por algunos lectores y para responder a las objeciones que he mencionado; de modo que ha llegado el momento de poner punto final a este epílogo.

¿Qué ventajas se obtienen con el nuevo paradigma alternativo?

Resumiendo en pocas palabras las ventajas esenciales, diremos lo siguiente.

En primer lugar, es muy grande la ganancia precisamente desde el punto de vista hermenéutico, porque se reconstruye el pensamiento de Platón de forma mucho más *coherente* y más *consistente* que con el viejo paradigma. Concretamente, se eliminan numerosos errores cometidos por muchos estudiosos que, buscando una coherencia en sus cánones interpretativos en el seno del paradigma tradicional, han introducido una serie de incoherencias en el autor interpretado, es decir, en el propio Platón, imaginando parábolas evolutivas, cuestiones problemáticas, crisis y autocríticas que, en realidad, una vez demostrada la no autarquía de los escritos platónicos, desaparecen de las obras y revierten en los intérpretes, demostrando así la inadecuación del paradigma básico en que se inspiran.

Además, se eliminan todos los intentos indebidos de taponar las brechas de los escritos platónicos con teoremas procedentes de filosofías modernas o contemporáneas, y se entienden perfectamente las «aparentes» lagunas, precisamente porque son reveladoras de la distinción hecha por Platón entre la capacidad comunicativa de los escritos y la de la oralidad dialéctica. En resumen, se entiende muy bien lo que se omite o se indica sólo por alusiones precisamente mediante la recuperación de la tradición indirecta, esto es, de la documentación que nos ha llegado de las «Doctrinas no escritas».

En cuanto a la *fecundidad veritativa* del nuevo paradigma, no tengo ninguna duda. El paradigma schleiermacheriano supuso claras ventajas respecto al paradigma milenario de sello neoplatónico, porque este último había sobrecargado el pensamiento platónico con innumerables adherencias, amplificaciones y distorsiones de todo tipo. El propósito de releer y entender a Platón *sola scriptura* consiguió limpiar los diálogos de todas esas adherencias, pero al hacer esto se cayó en el extremo opuesto y no se reconoció el «manifiesto programático» que el propio Platón nos ha transmitido en sus autotestimonios, en los que delimita con precisión la capacidad comunicativa de la escritura respecto de la oralidad, y además se anuló prácticamente el valor de la tradición indirecta, que tiene su origen en las palabras del propio Platón.

En realidad, una cosa son las reflexiones sobre el platonismo hechas por los Medioplatónicos y los Neoplatónicos y atribuidas a Platón, y otra las doctrinas que el propio Platón defendió oralmente y no quiso poner por escrito, pero que fueron conservadas por sus discípulos.

La tarea del investigador de Platón consiste hoy en día en recuperar *esas* doctrinas, distinguiéndolas bien de las posteriores reflexiones y ampliaciones neoplatónicas. Recordemos una vez más que Platón dijo expresamente que

esas doctrinas se podían recoger en unas brevísimas proposiciones y, por tanto, eran pocas y esenciales.

Precisamente estas doctrinas, que son pocas pero esenciales, nos proporcionan una especie de llave que abre las puertas de acceso a todos los recovecos de los escritos platónicos hasta sus puntos más recónditos. Y creo haber aportado las pruebas necesarias para justificar esta afirmación en la tercera y cuarta parte de este libro.

Naturalmente, es muchísimo el trabajo que queda aún por hacer desde esta perspectiva. Siempre ocurre así cuando se presenta un paradigma nuevo. Y el éxito notable que han tenido mi libro y todos los otros de la colección que siguen la misma línea demuestra la tesis que sostengo, esto es, que este paradigma alternativo está destinado a inaugurar una nueva época de los estudios platónicos.

Apéndices

Reseñas y opiniones de algunos intérpretes de Platón con algunas respuestas y precisiones del autor

APÉNDICE I

Cambio de paradigma en las investigaciones sobre Platón. Reflexiones en torno al nuevo libro sobre Platón de Giovanni Reale *

por *Hans Krämer*

I

El admirable libro de Reale (*Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura de la metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*) [1] reúne el mérito de la claridad en la exposición, realizada con tal habilidad didáctica que le permite llegar a los círculos culturales más amplios –y que le ha valido recibir el premio Fiuggi 1986, otorgado por primera vez al ensayo filosófico– y a la vez de la originalidad de su impulso científico, que ha ampliado y profundizado de forma totalmente nueva la interpretación de Platón que procede de la llamada Escuela de Tubinga.

Esto es aplicable sobre todo a la parte introductoria de la obra (*Premisas metodológicas básicas*, pp. 19-144 [= 1-134[10]]), que por primera vez analiza y reconstruye las líneas que caracterizan el cambio producido en los últimos decenios en las investigaciones platónicas, con los instrumentos conceptuales de Th.S. Kuhn que se refieren a la sucesión dinámica de las teorías, y de este modo lo sitúa en un ámbito de tratamiento de carácter metateórico. Esta reflexión epistemológica que, más allá de la orientación histórica, tiene el mérito de ampliar notablemente con sus argumentos el horizonte del actual estado de las investigaciones, constituye la aportación más específica de Reale y es sin duda su contribución más importante a la nueva imagen de Platón.

Reale ha comprendido que los tres modelos que han constituido los puntos de referencia decisivos en la historia de la interpretación de Platón –el neoplatónico alegorizante, el romántico que tiende a la literalidad y el que integra la tradición indirecta– [2] y su sucesión se prestan a una identificación con los «paradigmas» mencionados por Kuhn de

* Este ensayo de H. Krämer fue publicado por vez primera en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 78 (1986), pp. 341-352.

1. Edizioni Cusi, Milán 1986, segunda, tercera y cuarta edición enteramente corregidas y ampliadas [a partir de la quinta edición el libro pasó a la editorial Vita e Pensiero].

2. El hecho de que, junto a éstas, la interpretación de Platón de la Academia antigua sea considerada un modelo posterior está bien fundamentado. En efecto, en éste se

una forma que podríamos considerar incluso prototípica; y en realidad esto es válido no sólo si se tiene en cuenta la larga duración, el predominio a veces monopolístico y la clara determinabilidad de los modelos, sino también si se considera el paso de un modelo a otro, como se evidencia justamente ahora con la violenta controversia entre los defensores del segundo y del tercer modelo.

Mientras que los representantes de la Escuela de Tubinga, y también sus adversarios por razones obvias, se han abstenido de presentarse como protagonistas de un conflicto entre paradigmas, Reale desarrolla y lleva a cabo con decisión la reflexión metodológica que mejor se impone en este sentido. Sus argumentaciones son convincentes y sus análisis son muy amplios, profundos y prácticamente completos. Resultaría difícil añadir rasgos significativos a la aplicación de la metateoría de Kuhn a la historia de las investigaciones sobre Platón hecha por Reale.

Las tesis de Reale pueden resumirse de la siguiente manera:

1) Los tres modelos que han ido surgiendo en la historia de la interpretación de Platón son «paradigmas» en el sentido de la metateoría de Th.S. Kuhn.

2) El trabajo de investigación sobre Platón a partir de Schleiermacher (y de Schlegel) es un ejemplo de lo que Kuhn llama «ciencia normal», que ha actuado dentro de los límites del paradigma romántico y ha intentado resolver el conjunto de problemas planteados por éste (los *puzzles*, según la terminología de Kuhn) mediante soluciones particulares a los propios problemas. Precisamente a este tipo de problemas pertenecen las cuestiones de la autenticidad, de la sucesión y de la estructura de los diálogos platónicos, así como la cuestión del desarrollo de la filosofía platónica.

3) El paradigma que se ha impuesto hasta ahora presenta una serie de «anomalías» realmente fundamentales, que sus defensores no han sido capaces de integrar en el paradigma siguiendo el criterio de resolver los problemas, que es propio de la «ciencia normal», y que, por tanto, se han visto obligados a dejar sin respuesta, o a modificar su interpretación de manera forzada (recordemos, en especial, los autestimonios que se hallan en el *Fedro* y en la *Carta VII*, las remisiones de los diálogos a lo no escrito y la tradición indirecta de las propias doctrinas no escritas).

4) Como consecuencia de las características de la propia ciencia normal, las anomalías han conducido al debilitamiento cada vez mayor del segundo paradigma y, por último, a su crisis, de la que ha surgido un tercer paradigma concomitante y alternativo. De ahí que las investiga-

esboza una postura en forma precientífica, que el tercero y más reciente modelo intenta conseguir nuevamente en el ámbito de la ciencia histórica y moderna, y precisamente persiguiendo la integración de la tradición platónica directa e indirecta.

ciones platónicas se encuentren hoy en día en el estado crítico que Kuhn llama «ciencia extraordinaria», caracterizada por una multiplicidad de paradigmas que rivalizan entre sí.

5) La aparición del nuevo paradigma constituye una «revolución científica» en el sentido en que la entiende Kuhn, puesto que niega el axioma básico de Schleiermacher de la autarquía de los diálogos literarios de Platón, y supone una reorientación gestáltica (un cambio de la imagen), que obliga a leer los textos de manera diferente.

6) El nuevo paradigma, debido a la mayor claridad que aporta a los textos y a los problemas que suscita, se impone por el programa que propone de cara a las investigaciones futuras. Esto supone una corrección del paradigma que dominaba hasta ahora y que está desapareciendo, porque por un lado acentúa con fuerza la unidad sistemática de la filosofía platónica y, por el otro, delimita el significado de la ironía y de la evolución de Platón. La violencia de la oposición manifestada contra este cambio en la interpretación de Platón –siempre partiendo de la epistemología de Kuhn– es un claro indicio de que nos hallamos efectivamente ante una alternativa entre dos paradigmas y no simplemente entre dos teoremas que se sitúan en el seno de un mismo paradigma.

La reflexión metateórica de Reale –que es también, basándonos en la teoría de Kuhn, un claro síntoma de un cambio de paradigma– no puede ser rechazada. No se puede plantear objeción alguna por el hecho de que la metateoría de Kuhn, que fue concebida para las ciencias naturales exactas, se aplique a las ciencias históricas espirituales; de hecho, de éstas partió precisamente Kuhn, como él mismo reconoce;[3] y las ciencias sociales, las ciencias de la literatura, las ciencias de la historia, la teología y la medicina ya están haciendo un amplio uso de sus categorías.

La objeción de que estas ciencias carecen a menudo de la «madurez» necesaria, y de que hace falta caracterizarlas mediante un pluralismo de modelos en sentido preparadigmático, pierde toda validez si se refiere específicamente a ámbitos de investigación como el que caracteriza al platonismo que, gracias a la rica sucesión de sus modelos, puede servir incluso de ejemplo para una sucesión de paradigmas, y, por su parte, repercute de forma clarificadora en la propia metateoría y proporciona su confirmación. La precisa determinabilidad y definibilidad de los paradigmas, que supone una decisiva ventaja, hace además que carezca de sentido, en el caso de Platón, la anulación de la distinción entre cambio revolucionario de los paradigmas y ciencia normal, como solicita en cierto modo S.E. Toulmin.

3. TH.S. KUHN, *Poscritto 1969*, que aparece a partir de la cuarta edición como apéndice a la obra de TH.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, traducido por A. CARUGO para Einaudi.

Por otra parte, la amplitud de la estructura que caracteriza el ámbito de la investigación no desempeña un papel decisivo de cara a la aplicación de las categorías de Kuhn, como ha admitido el propio Kuhn, que ha asumido desde siempre y cada vez más –incluso con la terminología– la existencia de una pluralidad de «microrrevoluciones», junto a las «macrorrevoluciones».

La aplicación a un solo autor, en este caso tan representativo como Platón, se justifica además por la función de modelo que han desempeñado las investigaciones platónicas, junto con las investigaciones homéricas, para la ciencia de la antigüedad y, en general, para la ciencia de la literatura. La estructura monoparadigmática –la hegemonía de un paradigma unitario en cada ocasión– indica pues el alto grado de madurez de las investigaciones platónicas en comparación con el modelo estándar de las ciencias morales.

Reale adopta además como hilo conductor de su exposición general la comparación entre la eficiencia del viejo (segundo) y del nuevo (tercero) paradigma; y de este modo no sólo eleva a un nivel de reflexión metateórica, insertándolas en un cuadro categorial nuevo, las discusiones mantenidas hasta ahora, sino que consolida además la legitimidad de la forma de considerar la dinámica de las teorías en el sentido precisado por Kuhn, puesto que pone en evidencia su riqueza en los más mínimos detalles.[4]

II

Reale, de acuerdo con el nuevo programa que tiende a una clarificación recíproca de la tradición directa y de la indirecta, en la parte central de su libro (II-IV) vincula de forma mucho más estrecha la relación existente entre las dos ramas de la tradición y, gracias a sus acertadas interpretaciones de los textos, demuestra de múltiples formas la importancia que tienen las «Doctrinas no escritas» para los escritos de Platón.

Esto es válido en primer lugar para el *Fedón*, un diálogo poco estudiado por la Escuela de Tubinga, al que Reale dedica prácticamente toda la segunda parte de su obra.

4. Sólo a modo de confirmación, préstese atención al hecho de que la metateoría de I. Lakatos sobre los programas de investigación a largo plazo, que enlaza con las teorías de Popper y de Kuhn, podría llevar a resultados estrechamente vinculados con éstos, si se aplica a las épocas de las investigaciones sobre Platón. En primer lugar, las anomalías del programa romántico, que fueron neutralizadas mediante explicaciones *ad hoc*, al entrar en conflicto con el nuevo programa alternativo conducen a un cambio degenerativo, en la medida en que las anomalías más abultadas se debilitan y en cierto sentido se eliminan con el nuevo programa. Por otra parte, el viejo paradigma permanece en una postura de estancamiento y de agotamiento evidente de su capacidad clarificadora, puesto que sus objetivos –desciframiento del contenido filosófico de los diálogos a través del análisis de la forma (Schleiermacher), interpretación de la cronología de los escritos a través del desarrollo interno del pensamiento filosófico (Schlegel)– no se han alcanzado, en contra de lo esperado.

Para Reale el *Fedón*, en el que se destaca por primera vez de forma coherente la doctrina de las Ideas suprasensibles y, al mismo tiempo, se la distingue –bajo el título de una «segunda navegación» que irónicamente la hace inferior– de la anterior filosofía preplatónica, es el diálogo clave fundamental para la comprensión de toda la obra de Platón, y además la Carta Magna de la metafísica occidental. Reale considera que en el *Fedón* –y ésta es su mayor innovación– la estructura de la realidad está articulada en tres planos, puesto que la «segunda navegación» resulta dividida y, por tanto, organizada en dos etapas: la dialéctica de las Ideas y la de los *Principios*.

Reale llega a la determinación de esta estructura, que vincula estrechamente el *Fedón* con la *República*, mediante la conexión de la teleología, de la que se habla en el pasaje que encontramos en las páginas 96 y siguientes, con las afirmaciones de carácter metodológico sobre los procedimientos de las hipótesis, de las que se habla en el pasaje de las páginas 107 A y siguientes; en efecto, éstas conducen a un incondicionado último que, basándonos en la teleología, resulta ser el Bien mismo. (La unión está garantizada por el método dialéctico al que se hace referencia en las dos ocasiones, y también con la «segunda navegación».) Pero, puesto que la doctrina de las Ideas del *Fedón* ya deja entrever algunos rasgos característicos de los diálogos tardíos (como la jerarquía de las Ideas en la *República* 476 A o el carácter unitario de las Ideas en el *Sofista*) y en los ejemplos pone de relieve los números, la presencia de la *protología* –Reale introduce acertadamente este término vinculado con la *Carta VII* 344 D 5[5] que nos ha sido transmitida por la tradición indirecta– se impone en consecuencia de forma casi necesaria.

Además, Reale –y en esto coincide también con los estudiosos de la Escuela de Tubinga– se presenta como defensor del carácter unitario, que entiende el *Fedón* y los otros diálogos, como también hace Szlezák, en función de una perspectiva selectiva, y rechaza, por tanto, la interpretación evolucionista por apresurada y las construcciones modernistas por indemostrables o inadecuadas. En lugar de las reducciones relativistas de carácter genético, se impone más bien, y con razón, el argumento teórico basado en el contenido, según el cual los teoremas que desde el principio se referían a la doctrina de las Ideas debían ser planteados y resueltos en el plano protológico. Esto queda confirmado ya en el *Fedón* por la duplicidad de planos que aparece. El observador sin prejuicios difícilmente podrá dejar de reconocer que la interpretación de Reale es la mejor interpretación global que puede hacerse hoy en día del diálogo.

Reale, en la parte fundamental del libro dedicada al *Fedón*, presenta los problemas generales de la tradición indirecta, a fin de preparar las bases para las partes siguientes. Por eso se encuentran en ella explicaciones válidas y justificaciones de las doctrinas de los Números idea-

5. Es digna de consideración, además, la propuesta de no hablar de *dualismo* ni de *dualidad* en relación con la función de los Principios que fundamenta los números, sino de «bipolaridad» de los propios Principios.

les, de las Ideas-Números y de la protología basadas en presupuestos de la historia de la ciencia y de la cultura griega (el número como concepto de relación con significado de tipo normativo y como en el «canon» del arte griego; explicar en el sentido de unificar, etc.).

Y del mismo modo que Reale puede servirse aquí de su excelente conocimiento de los presocráticos, igualmente su conocimiento de Aristóteles y sobre todo de la *Metafísica* aristotélica le sirve para reforzar el nuevo paradigma de las investigaciones platónicas en lo que respecta a la gradación jarárquica de la realidad: en efecto, en la época en que Reale [6] trabajaba en la interpretación interna de los textos aristotélicos ya señaló una estructura semejante en la filosofía primera y su objeto, tal como resulta confirmado ahora y constata el propio Reale, partiendo de la base de que las tesis de Aristóteles derivan de modelos platónicos originarios.

III

El método utilizado por Reale para leer de forma nueva la obra escrita de Platón sobre la base del cambio de imagen del nuevo paradigma a la luz de las doctrinas no escritas da, además, resultados buenos e inesperadamente fecundos en el tratamiento de los grandes diálogos –*República, Parménides, Sofista, Político* y *Filebo*– y en el tratamiento del proyecto (no materializado por escrito) del *Filósofo*, que constituyen la tercera parte del libro. Y con ello se perfila el intento bien fundamentado, que va más allá de la interpretación llevada a cabo hasta ahora por los representantes de la Escuela de Tubinga, no sólo de hacer accesibles a la comprensión en función de la tradición indirecta los pasajes centrales de los diálogos, sino también de unir entre sí numerosos puntos clave de un diálogo relacionándolos con las «Doctrinas no escritas», para llegar así a una imagen global del diálogo, tal como se configura, lógicamente, al lector que conoce las «Doctrinas no escritas».

Este procedimiento de tratar paralelamente y de coordinar las dos ramas de la tradición abre el camino a un comentario que aclare los escritos de forma continuada; y cabe presumir que Reale tenga en mente estos nuevos proyectos.[7] Dispondríamos así al mismo tiempo de una réplica basada en el contenido del método seguido por Szlezák de analizar de manera completa, sobre la base de la función de las remisiones que pueden hallarse en la lógica interna de los diálogos, la línea conductora de los discursos y de las escenas. (Los dos métodos quedarían así finalmente integrados en un tercero que los aunaría).

Reale sabe perfectamente que el conflicto entre los dos paradigmas que compiten entre sí se resuelve en los diálogos del período interme-

6. En su obra *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica in Aristotele* (1961), cuya cuarta edición aparecía entretanto (Vita e Pensiero, Milán 1985).

7. Nosotros mismos ya en 1959 habíamos impulsado en este sentido el proyecto de un comentario a los libros centrales de la *República* (*Arete bei Platon und Aristoteles*, p. 519, nota 60).

dio, especialmente en la *República*, que es la obra capital de Platón. En efecto, el que niegue la validez de las «Doctrinas no escritas» para entender la *República* rechaza el nuevo paradigma y se mantiene firme en una datación tardía de las doctrinas transmitidas por la tradición indirecta concebida en el ámbito del paradigma romántico (por Hermann y Zeller, después de Schlegel y Schleiermacher) –si es que no llega incluso a reducir las «Doctrinas no escritas» a una «lección de vejez» impartida por Platón una sola vez–, que en última instancia debe servir para sostener la autarquía de la obra escrita. Reale, que en primer lugar presenta una relación ejemplar de los problemas no resueltos por el paradigma romántico relativos a la serie de imágenes que aparecen en los libros VI y VII de la *República*, consigue revalidar y ampliar, con nuevos indicios, las soluciones que repetidamente se han expuesto desde el nuevo paradigma.

Y a esta cuenta hay que apuntar los resultados obtenidos en el caso del *Fedón* en la segunda parte del libro, que es fundamental. Reale, por otra parte, coincide con la interpretación expuesta en los últimos tiempos por Szlezák, que explica las reservas que aparecen en estos textos a partir del procedimiento general del discurso de la *República*. Así pues, corresponde a la interpretación de Szlezák la argumentación que presenta en primer lugar Reale a propósito del problema del Principio opuesto (la Díada de lo grande-y-pequeño) relacionada con el carácter de la selección prospética de este escrito de tipo politológico. No obstante, Reale, además de esto, demuestra que en la *República* se alude aunque sea indirectamente a un Principio opuesto al Bien: precisamente mediante el argumento de que es imposible una creación de las Ideas a partir de la nada, apelando al sustrato material (la tierra) en el ejemplo del sol, descubriendo las parejas de contrarios en el contexto de la semejanza del sol (508 C s.) y de la línea (510 C), y también mediante algunos ejemplos significativos del libro VII (524 C 10 s.).

En cuanto al *Parménides*, al atribuirle con toda justicia propósitos metafísicos, Reale destaca, por encima de los paralelismos ya conocidos, los puntos en común que tiene con el *Fedón* en cuanto a la distinción de los tres planos de la realidad: e insiste en esto, o sea, en que Platón, a las objeciones formuladas en contra de la doctrina de las Ideas –que están basadas sobre todo en malentendidos– en el plano protológico de la tercera parte del diálogo dedicado a las hipótesis (que es la parte principal), opone una solución de forma alusiva. Lo que esta parte del *Parménides* nos da a conocer, aunque sea veladamente, es la bipolaridad irrenunciable e insuperable y, por tanto, la relación de implicación recíproca del Principio supremo y del Principio opuesto a éste (Uno y No-Uno) transmitidos a nosotros por la tradición indirecta; y en esto Reale coincide plenamente con la interpretación de Heinrich Gomperz y también con la mía.[8]

Al igual que en el *Parménides*, también en el *Sofista* hay que tener en

8. Junto a la *República*, sobre todo el *Parménides* merecería un comentario en la misma línea, a la luz de las «Doctrinas no escritas».

cuenta la selección de temas y de *partners*, que eleva mucho el nivel de estos escritos, aun manteniendo la diferencia esencial entre lo escrito y la oralidad, como las reflexiones metodológicas del *Fedro* (274 ss.) y de la *Carta VII* establecen para todos los diálogos sin excepción. Para el pasaje del *Sofista* 254 Reale puede remitirse al excelente, agudo y clarividente análisis de Adolfo Levi,[9] que había señalado los límites que en este diálogo impone Platón; de este modo queda establecida una continuidad en los estudios italianos. Reale, en primer lugar, al referirse al pasaje central del *Sofista* 254 C, que evita decir algunas cosas, destaca el carácter incompleto del grupo de los géneros más elevados tratados en el diálogo y la ausencia de la definición del ser y del no-ser; pero demuestra, con una argumentación nueva, que Platón en otro pasaje del diálogo –en la discusión con los Eleatas– ha desarrollado el concepto de la unidad pura e indivisible, y de ésta ha deducido el ser (244/45). Reale ve en ello, muy acertadamente, una remisión a la determinación protológica del ser (y, por tanto, análogamente al no-ser). Al mismo tiempo, esta argumentación del *Sofista*, que remite al *Parménides*, refuerza la interpretación metafísica y rica en contenido dogmático del *Parménides*.

De modo análogo Reale intenta vincular, en el *Político*, el mito introductorio con el fragmento ontológico central (el *excursus* 283 ss.).

En ambos casos, tanto en el *Sofista* como en el *Político*, el trasfondo protológico se perfila con mucha mayor claridad que hasta entonces. Por otra parte, precisamente sobre esta base, el propio Reale en el balance final subraya con gran acierto la delimitación y la particularidad del ámbito temático de estos dos diálogos dialécticos, cuya importancia para la interpretación de la filosofía platónica ha sido infravalorada muy a menudo. El horizonte definido, que se había mantenido en la *República* para la Idea del Bien, en cierto modo tampoco se supera en estos diálogos, aunque mantiene su validez en lo sucesivo y, como demuestran las remisiones y las alusiones, se mantiene la presuposición de su pleno desarrollo, que sólo tiene lugar en el ámbito de lo no escrito.

Reale puede demostrar, además, con nuevos argumentos que la no realización del proyectado *Filósofo* se fundamenta también en la reflexiones de carácter metodológico sobre todo del *Fedro*; y con ello quedan excluidas casi definitivamente las hipótesis de renuncia o de sustitución que se utilizan una y otra vez en la solución de este problema. En primer lugar, hay que tener en cuenta la caracterización provisional del filósofo que se hace en el *Sofista* (253 D ss.), esto es, que el filósofo es ante todo un dialéctico; pero la dialéctica, en el sentido más amplio, para transmitir el conocimiento debe estar unida al *medium* de la «oralidad», como se desprende del *Fedro*.

Por tanto, concluye Reale, la explicación de la dialéctica en su forma más elevada, es decir, en la forma en que debería haber sido desarrollada en el proyectado *Filósofo*, tendría que haberse mantenido en el ámbito de la oralidad y de lo no escrito: el *Filósofo* sólo puede ser, en

9. A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, obra póstuma editada por G. REALE, Padua 1970, 1971²; en especial pp. 100 ss.

esencia, un «escrito en el alma» (*Fedro* 276 A), realizado efectivamente de esta forma y no como un diálogo literario.

IV

Además de al *Fedón*, también Reale dedica al *Filebo* y al *Timeo* numerosos capítulos (14 y 16 [= 17[10]]; 17-20 [= 18-21[10]]). Para proceder correctamente, primero hay que comprender y valorar las coincidencias generales con las «Doctrinas no escritas», antes de pasar a la coordinación sistemática de la inteligencia demiúrgica divina, que completa el cuadro del libro. En el *Filebo*, Reale examina el *excursus* ontológico (23 ss.) y el final, que contiene la estructuración jerárquica del bien humano (64 ss.), textos que hasta ahora habían sido en parte ignorados por la Escuela de Tubinga; los examina con precisión y señala numerosas correspondencias con las «Doctrinas no escritas», muchas veces incluso en el léxico. En él aparecen, además de numerosas remisiones y alusiones, relaciones de representación (el bien humano como imitación del propio Uno-Bien) y posibilidades de clarificación de mayor alcance, como por ejemplo cuando se hace comprensible la uniformidad de los géneros del límite y de lo ilimitado mediante la vinculación protológica con el Uno y con la Díada indefinida. (Reale trata aquí problemas fundamentales del platonismo y de la formación de las categorías filosóficas en general: concretamente, señala que cualquier discurso sobre la Díada presupone una visión unificadora y, por tanto, delimitadora –del mismo modo que, por el contrario, el discurso de la propia unidad presupone ya una posición de la multiplicidad que se diferencia de ésta–, lo que significa que ambos principios se condicionan mutuamente en el sentido establecido por el *Parménides*, es decir, también desde el punto de vista gnoseológico y trascendental.)

Así como las relaciones establecidas por Reale entre el *Filebo* y la tradición indirecta son de las más precisas que se han hecho en el ámbito de las investigaciones sobre Platón, lo mismo puede decirse, y con mayor razón aún, de su interpretación del *Timeo*, que no sólo en los detalles, como por ejemplo en el análisis pormenorizado del sustrato material, sino sobre todo en la explicación precisa de las relaciones estructurales jerárquicas y de la sistematización latente de todo el diálogo, supera ampliamente los resultados alcanzados por Robin, por Stenzel y por Gaiser (en este sentido han sido un estímulo sobre todo las investigaciones de Robin). El tratamiento, ya de por sí meritorio, de las propiedades del sustrato-materia y su articulación en cuatro grupos permite comprender la remisión a la Díada que hace la tradición indirecta, como ya Aristóteles presupone claramente. En este contexto Reale aborda además el problema de la categorización privativa o en cualquier caso limitadora del principio opuesto, que ni la dialéctica (ni tampoco la *noesis*) puede superar. (Sobre la base de este carácter privativo la indeterminación del principio opuesto se diferencia de la indeterminación de la pura unidad, que es fundamento de la determinación; lo que significa que aquél es aún menos determinado que ésta;

por otra parte, el Principio opuesto está estructurado mediante el más-y-menos de forma cuantitativa y gradual y, en este sentido, resulta también más determinado.)

En realidad, las diferencias de contenido entre el viejo y el nuevo paradigma por lo que respecta al *Filebo* y al *Timeo* (y también a las *Leyes*) son mínimas, ya que un defensor de la fechación tardía de las «Doctrinas no escritas» podría llegar a resultados análogos. No obstante, los vínculos establecidos por Reale hay que situarlos en el horizonte de la estructura general más amplia tematizada en el *Fedro* del «acudir en socorro del logos escrito» (Szlezák) y hay que relacionarlos con los resultados alcanzados en un diálogo anterior como es el *Fedón*. De este modo se convierten en una confirmación de una relación complementaria fundamental de las dos ramas de la tradición y en una confirmación de la capacidad clarificadora de lo que se ha mantenido básicamente no escrito frente a los textos escritos.

El punto central de la cuarta parte del libro es, no obstante, la demostración de que en el *Timeo* se materializa la concepción ontológica básica de Platón –esto es, la delimitación de la multiplicidad indeterminada mediante la unidad o, en otras palabras, la «mezcla» de unidad y multiplicidad (Díada) –a diferentes niveles de forma graduada, y que en esto la Inteligencia demiúrgica como instancia mediadora desempeña un papel determinante y significativo desde el punto de vista ontológico.

Reale, en primer lugar, con su rehabilitación del Demiurgo llevada a cabo con todo detalle (indicando los paralelismos con el *Fedón*, con la *República*, con el *Sofista*, con el *Político* y, sobre todo, con el *Filebo*) y de una forma tajante, va en contra de la devaluación tradicional en el ámbito de las investigaciones en lengua alemana e inglesa, y, oponiéndose a una reducción a la categoría de mito, sostiene con razón la tesis de que también en el *Timeo* el Demiurgo se incluye en el ámbito de la dialéctica con alusiones a una fundamentación dialéctica de más amplio alcance (28 C).

Reale, basándose rigurosamente en el texto del *Timeo*, pero de acuerdo con el concepto de ser de la protología no escrita, interpreta todas las entidades de la cosmología (el cuerpo del mundo y las estrellas de forma esférica,[10] las almas, los organismos, las figuras geométricas fundamentales, las proporciones y otras estructuras de la ordenación, los modelos de los artefactos)[11] como formas de la unidad en la multiplicidad, es decir, como resultados de un proceso de mezcla de

10. Hay que añadir también el movimiento circular de la esfera (= reposo y movimiento).

11. La concepción de Reale de que las Ideas de los *artefacta* sin excepción –ya en la *República* X (597) y además en la *Carta VII* 342 D– tienen su sede ontológica en el alma de los artesanos humanos y que, en consecuencia, como productos de la demiurgia divina, están en el mismo plano que las *cosas* naturales, no sorprende, entre otras cosas porque de este modo la única contradicción entre los diálogos y las informaciones de Aristóteles sobre la doctrina académica de las Ideas (que no existen Ideas verdaderas, esto es, trascendentes, de los artefactos), y posteriormente la incompatibilidad de la doctrina de la *República* (demiurgia de los artefactos) y del *Timeo* (el Demiurgo presupone las Ideas) quedan eliminadas y superadas.

carácter protológico, y a la vez como productos de una divina demiurgia cosmopoiética, que, a diferencia de la *creatio ex nihilo* cristiana, resulta ser solamente semicreacionista según el pensamiento griego, y puede actuar creativamente precisamente mediante la mezcla de lo ya preexistente.

Por primera vez con esta solución de doble vía, que media entre los fundamentos ontológicos y los teológicos,[12] Platón creyó haber resuelto los problemas teológicos del *Fedón* y de los presocráticos (y en este sentido ejerció una influencia cuyas importantes consecuencias se dejaron sentir en la teoría de los Principios cosmológicos de la Academia, de Aristóteles, de la Stoa y de los representantes del Platonismo medio). Esto significa, por una parte, que los conceptos básicos de la *cosmopoiesis* desempeñan una función teórica desde el punto de vista ontológico y protológico; y, por otra parte, significa que la concepción del Demiurgo consigue ocupar un puesto legítimo y sin contradicciones en la protología del nuevo paradigma.

En segundo lugar, con su interpretación Reale se enfrenta a aquellos críticos del nuevo paradigma que consideran incompatibles la protología y la demiurgia. Reale, por el contrario, insiste con razón en la función ontológica y protológica del Demiurgo, y la precisa mediante la función del Uno-Bien como norma y medida de unificación que regula la creación divina.[13] Respecto al concepto de filosofía platónica, de ello se deriva que la filosofía es la asimilación (la *omoiosis*) a la contemplación protológica divina, del mismo modo que cualquier forma de *poiesis* (y, de otro modo, la praxis) es una imitación de la *cosmopoiesis* divina, y precisamente una justa mezcla y determinación del ser.

Además de esto, la revalorización teórica del Demiurgo hecha por Reale implica que Platón –y yo había dejado este punto sin resolver en

12. Cabe preguntarse por qué Platón al comienzo pone junto al Demiurgo la estructura geométrica del mundo espacial y corpóreo como predeterminada, y por qué después distingue de ésta su desarrollo y su conformación en sentido semicreacionista. Probablemente Platón quería caracterizar el modo de ser de lo *vivo* como categorialmente superior –el mundo como viviente–, con la teología que le es propia. (El desarrollo particular por parte de los Dioses subordinados constituiría entonces un tercer nivel, y el mundo de los hombres, con sus *artefacta*, con sus acciones y con su historia, constituiría un cuarto nivel).

13. También el Dios supremo según el pensamiento griego, como destaca Reale, está sometido a una «regla» preexistente y a la ley del ser, y en nuestro caso al orden de los inteligibles y a sus Principios. Por otra parte, el Demiurgo, puesto que no coincide con el Uno y, por tanto, *no* es el Uno, participa también del Principio opuesto de la multiplicidad, y precisamente bajo el aspecto de la diferencia (en referencia a la actuación de su pensamiento discursivo, pero también noético). Frente a los críticos que ven una contradicción entre el Demiurgo del *Timeo* y el nuevo paradigma, hay que insistir también en que tal conflicto no podría en ningún caso constituir un *proprium* del nuevo paradigma, ya que el anterior paradigma, por su parte, tuvo que tener en cuenta la presencia de la tradición indirecta –situada en una fecha tardía, pero en cualquier caso paralela a los diálogos más tardíos– en la época de la composición del *Timeo*. La «contradicción» sería, por tanto, un componente también del anterior paradigma, y desde su perspectiva, formaría parte de la filosofía del propio Platón.

mi ensayo sobre este tema–[14] ha de ser considerado inequívocamente el creador de la metafísica del espíritu (aunque no sitúa aún «las Ideas en el espíritu de Dios») y, además, el padre del idealismo objetivo (con su «intellectus divinus», al que idealistas modernos como Schelling se han remitido no sin cierta razón).

El problema del Demiurgo, como el propio Reale destaca expresamente, en cualquier caso no pondría en cuestión el nuevo paradigma, en el supuesto de que no quisieran aceptarse las respuestas afirmativas del propio Reale, puesto que se trata de un problema especial (un *puzzle*, como diría Kuhn) que hay que discutir en el seno del paradigma. Y esto es igualmente válido para otro problema más especial aún, esto es, si –supuesta la existencia real (y no simplemente mítica) del Intelecto divino– no resulta pertinente la interpretación más común en el posterior platonismo (con la importante excepción de Aristóteles) de que el cosmos de Platón, ya que es incorruptible, es también ingenerado, y si por tanto el Demiurgo no resulta ser solamente una función fuera del tiempo. En este caso, el proceso cosmogónico tendría solamente un significado metafórico, o bien habría que interpretarlo en sentido real, como limitado en cualquier caso a tareas providenciales.

Según mi opinión, la cuestión puede resolverse pero con muchas dificultades; lo que significa que no existe ningún criterio seguro para conciliar el conflicto entre el sentido literal del *Timeo* (y de los pasajes paralelos en otros diálogos) y la interpretación que ha prevalecido posteriormente. No obstante, hay que destacar el hecho de que la interpretación que se apoya en el sentido literal se inserta en el nuevo paradigma sin rupturas y sin dejar nada fuera y, es más, evidencia todavía más su validez, en la medida en que en éste el acto de la determinación y de la mezcla de los Principios a nivel cosmológico se realiza realmente en el «tiempo» y se torna así comprensible y más evidente.[15] (El punto de diferencia en la solución de este problema seguiría siendo aún más y en todo caso un *puzzle* en el seno del paradigma).

Con cuanto hemos dicho queda también ya resuelta, con una respuesta predeterminada en sentido negativo, la cuestión relacionada con la demiurgia y con la *cosmopoiesis*, esto es, la cuestión de si el componente simplificador de la tradición indirecta conduce a un inmanentismo de tipo espinozista (o estoico) y,[16] por tanto, a una de las (supuestas)

14. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967², pp. 193 ss.

15. Para expresar mejor el pensamiento de Reale, hay que decir que el texto del *Timeo* atribuye también a la actividad demiúrgica la creación del tiempo. Lo eterno es un permanecer *en la unidad* (ἐν ἑνί), el tiempo es una imagen suya (creada por el Demiurgo) dividida en un transcurso *según el número*. La creación por parte del *Demiurgo* se produce permaneciendo ἐν ἑνί de lo eterno, la de los Dioses generados se articula en gran parte en el tiempo. Muchas de las complejas discusiones que han surgido a causa de esto se resolverían manteniendo perfectamente separados ambos planos y su relación no biunívoca.

16. Probablemente, también va unida a esto la acusación de «metafísica alemana», esto es, de un idealismo que deriva de Spinoza y de Kant. En cambio, a la tradición indirecta no le afectan las reservas suscitadas por estas sospechas, y en nuestro libro so-

contradicciones entre las dos ramas de la tradición. Reale ha tratado a fondo varias veces este problema en su libro, y ha llamado la atención acertadamente sobre el hecho de que el *novum* categorial en los grados sucesivos y más bajos del ser no se deduce realmente en el ámbito de la tradición indirecta. Pero aun cuando este *novum* se fundamenta en cierta medida en un *plus* del principio material (de la Díada), subsiste el hecho de que la forma original del Principio material y sus imitaciones resultan tan diferentes entre sí como ocurre con todas las otras ideas. Así pues, mediante la forma de pensamiento simplificador –que, como es sabido, también está presente en la geometrización del espacio y en la parte central del *Timeo*– el hiato de la trascendencia no queda suprimido ni superado, sino solamente modificado.[17]

Con la aguda interpretación de Reale, que es uno de los puntos culminantes de su libro, junto con la reflexión sobre el cambio de paradigma, puede darse por concluida, hasta que no surja una prueba en contra, la integración del *Timeo* en el nuevo paradigma.

V

No cabe duda alguna de que esta obra de Reale es la contribución filosófica más importante al nuevo paradigma de las investigaciones platónicas que se ha llevado a cabo hasta el momento al margen propiamente de la auténtica Escuela de Tubinga.

Permítanme, a modo de conclusión, resumir sus aportaciones y las consecuencias que de ellas se siguen en cuatro puntos.

1) La reflexión de Reale sobre el cambio de paradigma que se está produciendo ha aportado claridad crítica desde el punto de vista conceptual al estado actual de las investigaciones platónicas. Ésta derivará, probablemente, en una conciencia más profunda de los problemas y en una mayor clarificación de los frentes.

2) Reale ha defendido con éxito la consistencia interna del nuevo paradigma frente a las interpretaciones erróneas, con conclusiones personales, que coinciden en casi todo con las posturas de la Escuela de Tubinga, y ha demostrado el alcance intersubjetivo de los resultados y la fiabilidad de la nueva propuesta.

3) Reale, con plena conciencia y partiendo de las anomalías y de

bre Platón, hemos puesto de manifiesto muchas veces con la mayor precisión posible la diferencia existente entre el idealismo antiguo y el moderno, también en relación con la cuestión de la trascendencia (cf. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán 1982 [1987²; 1989³], pp. 226 ss., 282 ss.).

17. La simplificación va más en dirección horizontal que vertical. Por otra parte, Reale subraya asimismo a propósito de esta circunstancia que, cuando existe una diferencia de criterio, normalmente se trata de un problema *específico* que se plantea *en el interior del paradigma*.

las deficiencias de clarificación del paradigma romántico, mediante sus interpretaciones de los textos de los diálogos en sus detalles y en conjunto ha consolidado nuevamente de forma extraordinaria la notable capacidad clarificadora del nuevo paradigma y sus avanzadas aportaciones hermenéuticas.

4) Cabe esperar que del ejemplo dado por Reale con su libro, que demuestra la riqueza y la ininterrumpida fecundidad del nuevo modo de plantear y resolver los problemas, deriven impulsos estimulantes y acicates para avanzar más en las futuras investigaciones por el camino trazado, y para poner a prueba y aprovechar posteriormente el progresivo potencial hermenéutico del nuevo paradigma.

APÉNDICE II

La interpretación de Platón de la Escuela de Tubinga y de la Escuela de Milán. A propósito de la décima edición del libro de Giovanni Reale sobre Platón *

por *Hans Krämer*

1. *La contribución epistemológica de Reale a la nueva imagen de Platón*

El libro de Giovanni Reale no es sólo una obra monumental, sino también la que mayor éxito ha alcanzado en la historia de la investigación platónica. No tengo conocimiento de ninguna monografía sobre Platón de la que se hayan hecho diez ediciones en tan sólo siete años.[1]

En el caso de Reale, se dan toda una serie de circunstancias que explican este hecho y que vamos a subrayar en nuestra presentación.

El libro reúne el mérito de la claridad en la exposición, realizada con tal habilidad didáctica que le permite llegar a los círculos culturales más amplios (y que le ha valido recibir el premio Fiuggi 1986, otorgado por primera vez al ensayo filosófico) y a la vez de la originalidad de su impulso científico, que ha ampliado y profundizado de forma totalmente nueva la interpretación de Platón que procede de la llamada Escuela de Tubinga.

* Este artículo se publicó en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 84 (1992), pp. 203-218. Reproducimos íntegramente el texto, en una traducción de Nicoletta Scotti.

1. La primera edición del libro de G. REALE, publicada por ediciones CUSL como un esbozo provisional y parcial con el título de *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone*, data de 1984. La segunda edición, publicada en 1986, estaba completamente rehecha y muy ampliada, y llevaba el título definitivo de *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*. En el mismo año 1986 se publicaron la tercera y cuarta ediciones. La quinta edición la publicó Vita e Pensiero en 1987; la sexta en 1989; la séptima y octava se publicaron en 1990; en mayo de 1991 se publicó la novena y en septiembre de 1991 la décima edición, que ahora presento, con varios retoques y anexos y una nueva composición tipográfica. Con motivo de la aparición de la cuarta edición ya realicé una extensa reseña de la obra en *esta revišta*, 78 (1986), pp. 341-352, reproducida por Reale como apéndice a su libro a partir de la quinta edición (pp. 705-720; en la décima edición en las pp. 777-790). En esta nueva recensión repito algunas ideas expresadas entonces, ampliándolas y completándolas con posteriores precisiones e indicaciones, motivadas por el desarrollo y las consecuencias de la operación cultural que, con la publicación de este libro, Reale puso en marcha en el mundo de los estudios platónicos.

Además, conjuga nuevas interpretaciones específicas de los textos con reflexiones, desarrolladas a modo de principios, sobre la historia de las investigaciones, que son únicas en la historia de los estudios sobre Platón.

Nos estamos refiriendo con esto a la primera parte de la obra. En ella se analizan y se reconstruyen por primera vez, con los instrumentos conceptuales de Th. S. Kuhn referentes a la sucesión dinámica de las teorías, las líneas que caracterizan el cambio producido a lo largo de los últimos decenios de las investigaciones platónicas, situándolo así en un ámbito de tratamiento de carácter metateórico.

Esa reflexión metateórica y científica constituye el logro más original de Reale, y su contribución más importante a la nueva imagen de Platón. Por una parte, le da una orientación histórica a toda la historia de los estudios platónicos, pero además posee también un valor especial de clarificación y añade nuevos argumentos al estado actual de las investigaciones.

La idea originaria de Reale consiste en que la secuencia de los tres modelos decisivos en la historia del estudio de Platón –el neoplatónico alegorizante, el romántico literario y el que integra la tradición indirecta– se presenta precisamente como prototipo, porque esos modelos se identifican con los «paradigmas» de Kuhn.

Esto es cierto, ante todo, por la larga duración de los paradigmas, por el dominio monopolístico ejercido por cada uno de ellos, por el hecho de ser perfectamente diferenciables uno de otro y, por último, por la forma como se produce el paso de un modelo a otro, como puede constatarse fácilmente incluso ahora observando la fuerte controversia desencadenada entre los defensores del segundo modelo y los del tercero. Tanto los representantes de la Escuela de Tubinga como sus adversarios habían evitado, por razones obvias, presentarse como protagonistas de un conflicto entre paradigmas. El logro de Reale consiste, en cambio, en haber explicitado de forma decidida la reflexión metateórica que se estaba imponiendo cada vez más. Sus argumentos son absolutamente convincentes, y sus análisis amplios, profundos y prácticamente completos.[2]

Resultaría, pues, especialmente difícil añadir algo significativo a la aplicación que ha hecho Reale de la metateoría de Kuhn a la historia de la investigación platónica. Permítaseme tan sólo, a modo de confirmación, señalar el hecho de que la metateoría de los programas de investigación a largo plazo de I. Lakatos, que enlaza directamente con Kuhn y Popper, si se aplicara a la época de los estudios sobre Platón, daría resultados muy parecidos: las anomalías del programa romántico, que fueron neutralizadas en un primer momento con aclaraciones *ad hoc*, al entrar en conflicto con el nuevo programa alternativo, conducen a un empeoramiento del problema, mientras que el nuevo paradigma es capaz de actuar con éxito en la fase de anomalía y de resolverla progresivamente.

2. Véase especialmente la primera parte, pp. 1-134.

Por otra parte, el paradigma anterior se ve abocado a una situación de estancamiento y a un evidente agotamiento de su propia fuerza clarificadora, puesto que los objetivos que se había propuesto aclarar –desciframeinto del contenido filosófico del diálogo mediante el análisis formal (Schleiermacher), evaluación de la cronología relativa de los escritos a través de la historia interna del pensamiento filosófico (Schlegel)– no se han alcanzado en la medida esperada.[3]

2. *Los puntos cardinales de la tesis epistemológica de Reale*

Las tesis de Reale, inspiradas en Kuhn, se pueden resumir en los cinco puntos siguientes.

a) Los tres modelos que surgen de la historia de los estudios platónicos son paradigmas en el sentido que les atribuye la metateoría de Kuhn.

b) El trabajo llevado a cabo por los estudios platónicos a partir de Schleiermacher (y de Schlegel) constituye un ejemplo de ciencia normal tal como la entiende Kuhn, puesto que se mueve en el ámbito marcado por el paradigma romántico y ha intentado resolver las cuestiones surgidas en su propio seno (puzzles) mediante soluciones específicas. A ese tipo de problemas corresponden las cuestiones relativas a la autenticidad, a la sucesión y a la estructura de los diálogos platónicos, así como al desarrollo de la filosofía platónica.

c) El paradigma dominante hasta ahora presenta una serie de contradicciones («anomalías») que sus defensores no han sido capaces de integrar en un proceso de solución «normal» de los problemas y que, o bien han dejado sin resolver, o han tenido que transformar de manera forzada (los autotestimonios del *Fedro* y de la *Carta VII*, las remisiones de los diálogos a lo no escrito y la tradición indirecta de las propias doctrinas no escritas).

d) Tras un período de ciencia normal, las anomalías han dado lugar a un progresivo debilitamiento del segundo paradigma y, posteriormente, han desembocado en una crisis de la que ha surgido un tercer paradigma competidor. A partir de ese momento, los estudios platónicos se encuentran en el estado de «ciencia extraordinaria» descrito por Kuhn, que se caracteriza por una pluralidad de paradigmas.

e) La aparición del nuevo paradigma representa una «revolución científica» en el sentido en que la entiende Kuhn, puesto que acaba con el axioma fundamental de Schleiermacher de la autarquía de los diálogos literarios platónicos y comporta un «cambio gestáltico» fundamental, que obliga a leer los textos de un modo diferente. El nuevo paradigma resulta ser superior en virtud de su mayor capacidad explicativa de los textos y de su programa de investigación proyectado hacia el futuro, en la medida en que es capaz de plantear problemas nuevos. Mejora el paradigma hasta ahora dominante, puesto que

3. Cf. *Per una nuova interpretazione...* [10], cit., pp. 54-74.

acentúa con mayor decisión la unidad sistemática de la filosofía platónica y delimita, por otra parte, el significado de la ironía y de la evolución. La acérrima resistencia que ha hallado este nuevo modo de interpretar a Platón es un indicio –siguiendo una vez más a Kuhn– de que estamos efectivamente ante dos paradigmas alternativos y no simplemente ante dos teoremas alternativos en el seno del mismo paradigma.

3. *En el plano epistemológico el nuevo paradigma para la interpretación de Platón tiene un valor histórico-hermenéutico y, por tanto, metateórico*

Reale ha insistido siempre y con razón –especialmente en el *Epílogo* de la octava edición– [4] en que se trata de un paradigma histórico hermenéutico y, por tanto, de un paradigma de investigación científica. Eso significa que este paradigma no se puede comparar con interpretaciones y valoraciones de Platón que parten de posiciones teóricas, ya que actúa en otro plano.

En otras palabras, este paradigma tiene en cuenta los *presupuestos teóricos* y a la vez el *sustrato material* de todas las interpretaciones teóricas que puedan elaborarse sobre éste, sin que por ello pueda considerarse una interpretación sistemático-teórica.

Reale con esto quiere hacer frente sobre todo a la acusación de que tras la nueva imagen de Platón se oculta la «metafísica alemana», cosa que en realidad es absurda, puesto que esta imagen de Platón sólo tiene que ver con una coordinación estructural de las dos ramas de la tradición –directa e indirecta–, de modo bien diferente a las consecuencias que de ello pueden extraerse.[5]

Ciertamente, los exámenes y sus resultados históricos completos y coherentes excluyen *a limine* ciertas interpretaciones de Platón en clave moderna.

Reale también ha afirmado en algunas ocasiones que cree posible que el tercer paradigma en las investigaciones platónicas pueda incluso ser sustituido por un cuarto paradigma alternativo más amplio aún, y tal vez después por un quinto. Con esto Reale manifiesta abiertamente que cuenta con que las investigaciones se aproximen gradualmente al Platón real e histórico; y en este realismo se diferencia claramente del antirrealismo de Kuhn, para quien los paradigmas tienen un carácter de proyecto proyectivo, pero en su sucesión siguen siendo contingentes. La modificación que aporta Reale a la teoría de Kuhn es más acertada desde el punto de vista científico y desde el punto de vista teórico, y más próxima al racionalismo crítico de Popper.[6]

4. Ibíd. [8], pp. 777-784. Este Epílogo se ha mantenido en las mismas páginas en la novena edición; en la décima se encuentra en pp. 713-720.

5. Cf. ibíd. [10], pp. 715-720; cf. también pp. 27-30, 70-74; 112-134 y sobre todo 497-501.

6. Cf. ibíd., pp. 713-715.

Quien conoce la historia de las investigaciones sobre Platón y compara los tres paradigmas ha de aprobar sin reservas la interpretación científica de Platón hecha por Reale.

Por otra parte, Reale ofrece una argumentación que se opone a la de Kuhn, haciendo que las tesis de éste se vuelvan en contra del propio Kuhn. En efecto, Kuhn en su *propia* teoría de la evolución de la ciencia debería tomar en consideración el valor metaparadigmático de la misma y, en consecuencia, el concepto tradicional de verdad.

4. *A propósito del método aplicado por Reale en la relectura de las obras capitales de Platón a la luz de las doctrinas no escritas*

Reale, de acuerdo con el nuevo programa que tiende a una clarificación recíproca de la tradición directa e indirecta, en las partes centrales de su libro[8] ha unido mucho más estrechamente la relación existente entre las dos ramas de la tradición y, mediante acertadas interpretaciones de los textos, ha demostrado de múltiples formas la capacidad interpretativa que tienen las doctrinas no escritas de cara a la relectura de los escritos de Platón.

El método de Reale de releer la obra escrita de Platón en función de una «reorientación gestáltica» a la luz de las doctrinas no escritas demuestra ser especialmente eficaz para los diálogos *Fedón*,[9] *República*,[10] *Sofista*,[11] *Político*,[12] *Filebo*,[13] y *Timeo*,[14] y también para la comprensión del proyecto del *Filósofo* [15] no materializado por escrito.

Con ello se pone en evidencia la preocupación por avanzar en una nueva dimensión que vaya más allá de la interpretación de la Escuela de Tubinga. Tras haber desvelado el significado de estos pasajes centrales de los diálogos a partir de la tradición indirecta, Reale por vez primera relaciona entre sí y con las doctrinas no escritas los puntos de difícil comprensión de cada diálogo, avanzando así hacia una visión global del diálogo que sea coherente y unitaria, exactamente tal como aparecería a los ojos de un lector versado en las doctrinas no escritas.

Como última consecuencia, el procedimiento utilizado por Reale de establecer amplios y continuos paralelismos entre las dos ramas de

7. Véanse, en especial, las observaciones de Reale *ibíd.*, pp. 174, 715.
8. La segunda (pp. 135-312), tercera (pp. 313-494) y cuarta (pp. 495-712) partes.
9. *Ibíd.*, pp. 137-158 (además de una serie de ampliaciones, pp. 159-265) y 501-511.
10. Ibíd., pp. 315-361,.311-526.
11. Ibíd., pp. 389-409, 526-532.
12. Ibíd., pp. 409-416, 532-536.
13. Ibíd., pp. 435-453, 555-582.
14. Ibíd., pp. 583-712.
15. Ibíd., pp. 416-434.

la tradición y de coordinarlos entre sí llevaría a la realización de una obra de comentario que aclarara progresivamente los escritos principales de Platón. Cabe suponer que éste es precisamente el ambicioso proyecto de Reale y, de hecho, han aparecido ya en el círculo de la Escuela de Milán comentarios de algunos diálogos platónicos (Migliori,[16] Movia[17]), que ponen en práctica el programa al detalle y que permiten esperar la aparición de una obra completa de comentario.

Esta actividad de comentario hay que verla, al mismo tiempo, como un complemento del método utilizado por Szlezák, que consiste en el análisis ininterrumpido de las secuencias de los diálogos y de las escenas tomando en consideración su función inmanente de remisión.[18] Por último, ambos métodos quedarían superados en un tercero común.

5. *A propósito de la interpretación de la* República

El autor sabe perfectamente que el conflicto entre los dos paradigmas se decide en el banco de pruebas de los escritos del período intermedio y, sobre todo, de la obra capital de Platón, la *República*.[19] En efecto, el estudioso que niegue el valor que tienen para la comprensión de la *República* las doctrinas no escritas rechaza el nuevo paradigma y en cierto modo permanece aferrado a la fechación tardía de las doctrinas no escritas concebida (por Hermann y Zeller, siguiendo a Schlegel y a Schleiermacher [20]) en el ámbito del paradigma romántico –si es que no llega incluso a reducirlas a una ocasional «lección de vejez»–, y tendente en última instancia a defender la autarquía de la obra escrita.

Respecto a la *República*, el autor presenta en primer lugar un elenco significativo de los problemas no resueltos por el paradigma romántico relativos a la secuencia de imágenes contenidas en los libros VI y VII.[21] Reale consigue así imponer y completar con nuevos indicios las soluciones que repetidamente se han propuesto desde el nuevo paradigma. Para ello, hay que contar también con los resultados obtenidos en

16. M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1990.

17. G. Movia, *Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1991.

18. Th. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introducción y traducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1988; 1989[2] (la edición alemana es de 1985).

19. Véase lo que dice Reale en *Per una nuova interpretazione...* [10], cit., pp. 315-316.

20. Véase lo que he puesto de manifiesto a este respecto en mi libro: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali in edizione bilingüe e bibliografia*, Introducción y traducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1982; 1987 [2]; 1989 [3]; especialmente toda la primera parte, *passim*.

21. Cf. en especial, *Per una nuova interpretazione...* [10], cit., pp. 333-336.

la parte segunda y fundamental del libro siguiendo la línea del análisis del *Fedón*.[22]

Por lo demás, Reale coincide en este caso con la interpretación ofrecida recientemente por Szlezák, que desentraña el sentido de estos textos a partir de todo el proceso dialógico de la *República*.[23] La convergencia de estos dos enfoques se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que en la cuestión del Principio opuesto (de la Díada de grande y pequeño) Reale también aborda finalmente el carácter de selección prospectiva de este escrito básicamente de carácter político –el título de *República* alude a los límites de comunicación inherentes al género–, cosa que coincide con la opinión de Szlezák de que los escritos siempre tienen un referente bien definido.

Al margen de esto, Reale puede demostrar que en este diálogo se contempla, al menos indirectamente, un Principio opuesto: *a*) a través de la imposibilidad de una creación *ex nihilo* de las Ideas;[24] *b*) mediante el término análogo al sustrato material que hay que postular en la comparación con el sol (o sea, la tierra);[25] *c*) mediante las parejas de contrarios en el contexto de la imagen del sol y de la recta [26] y, por último, *d*) mediante explicaciones significativas del libro VII.[27]

En la décima edición, además, Reale ha destacado algunos pasajes donde la presencia funcional de los dos principios es innegable,[28] pero de ello hablaremos más adelante.

6. *La vinculación que hace Reale del* Fedón *con las «Doctrinas no escritas»*

En cuanto a los diálogos tardíos –el *Filebo*, el *Timeo* (e igualmente las *Leyes*)–, hay que admitir que las diferencias de contenido entre el viejo y el nuevo paradigma resultan ser mínimas.

En efecto, incluso atribuyendo una fechación tardía a las doctrinas no escritas se llegaría a los mismos resultados que Reale, puesto que en ambos casos se admite igualmente la simultaneidad de ambas tradiciones.

No obstante, las conexiones puestas de manifiesto por Reale deben *ser ordenadas y vinculadas a los resultados obtenidos en la línea del* «Fedón» desde la perspectiva más amplia de la estructura general del «socorro al logos escrito» (Szlezák) tematizada en el *Fedro*.

---

22. Cf. ibíd., pp. 159-265.
23. Cf. TH. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura...*, cit., pp. 354-415.
24. Cf. *República*, VI 509 B.
25. Cf. *República*, cit.
26. Cf. *República*, VI 508 C s.; 510 C.
27. Cf. *República*, VII 524 B-D.
28. Cf. *República*, IV 422 E - 423 B; V 462 AB (y también II 379 B 15 - C 7), donde el Bien de la Ciudad se atribuye explícitamente al Uno y el Mal a aquello que la divide en dos (¡díada!) y a la multiplicidad.

Sólo así esas conexiones se convertirán también en pruebas para establecer la relación complementaria entre las dos ramas de la tradición y la capacidad clarificadora de la tradición *estructuralmente* no escrita frente al texto de los diálogos.

Con gran acierto, como ya destaqué en mi anterior reseña, Reale otorga el protagonismo en este sentido al *Fedón*, que en la Escuela de Tubinga había sido parcialmente ignorado, y ve en él una serie de alusiones a la doctrina no escrita.[29]

7. *La interpretación de la inteligencia demiúrgica del* Timeo

En la parte cuarta y final del libro,[30] Reale relaciona convincentemente con el cuadro metafísico global de Platón la Inteligencia demiúrgica, que en el ámbito de los estudios platónicos del área lingüística y cultural alemana e inglesa había sido erróneamente despreciada. La *cosmopoiesis* teológica, que ha de resolver el problema de una teleología surgido con los presocráticos, adquiere en consecuencia una posición de valor sistemático –desde el punto de vista ontológico y protológico–, y por ello la concepción del Demiurgo en el nuevo paradigma ocupa el lugar que legítimamente le corresponde y sin contradicciones: el Demiurgo es la causa primera de la mezcla de la unidad y de la multiplicidad en el cosmos y, por tanto, está estrechamente vinculado con la tesis teórica básica de los Principios primeros y supremos.

Reale se opone a los críticos que consideran que existe una contradicción entre la teoría de los Principios y la doctrina del Demiurgo que, en cualquier caso, no puede ser un *specificum* del nuevo paradigma.

Si, en el ámbito de la *philosophia perennis*, pueden tener un mayor peso en relación con el pensamiento de Platón estas cuestiones, que por otra parte se han hecho y orientado en un sentido completamente diferente, entonces Reale ha contribuido también en este aspecto a una apreciable clarificación sistemático teórica y ha presentado el planteamiento que de ellas propone Platón como perfectamente armónico.

En relación con la demiurgia y la *cosmopoiesis* se plantea posteriormente la cuestión de si los componentes simplificadores de la tradición indirecta conducen a un inmanentismo y, por tanto, a una de las (supuestas) contradicciones entre las dos ramas de la tradición. En su libro, Reale aborda repetidamente y en profundidad este problema, poniendo de manifiesto acertadamente que el *novum* categorial de los «sucesivos» niveles ontológicos no es propiamente deducido en la tradición indirecta.[31] Pero, en la medida en que este *novum* reposa sobre un *plus* del Prin-

---

29. Cf. *Per una nuova interpretazione...*[10], cit., pp. 137-265, 501-511, y lo que decía en mi anterior reseña, reproducida por Reale en pp. 780-782.

30. Ibíd., pp. 495-675.

31. Véanse las precisiones de Reale ibíd., pp. 499-500, y las remisiones a mis anteriores indicaciones.

cipio material (la Díada), la forma prototípica del Principio material, por una parte, y sus imágenes, por otra, son muy distintas entre sí, como ocurre con todas las otras Ideas.

El hiato de la trascendencia no queda, por tanto, eliminado por el pensamiento simplificador.

Además, hay que recordar que la forma de pensamiento simplificador está también presente en la geometrización del espacio que hallamos en la parte central del *Timeo* y que, por consiguiente, la supuesta «contradicción» podría constatarse ya en la obra escrita.

8. *Los distintos anexos y apéndices con que Reale ha ido enriqueciendo su libro desde la quinta hasta la décima edición*

La implicación de Reale en el tema del libro y la intensidad con que ha seguido trabajando en él se pone de manifiesto en los distintos anexos y apéndices que ha ido añadiendo a las sucesivas ediciones, y que dan fe del crecimiento vivo y constante de la obra.

En la quinta edición se añadieron dos apéndices, uno titulado *Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego* (en colaboración con P. Frigerio) y otro que incluía una reseña mía de la quinta edición.[32]

En la sexta edición hallamos un tercer apéndice con el título de *Precisiones sobre el modo como los números y las formas geométricas producen los cuerpos geométricos regulares y los elementos físicos.*[33]

En la séptima se añadió el apéndice *Eros y protología* [34] y en la octava un Epílogo,[35] mientras que en la novena sólo se incrementa la bibliografía.[36]

La décima y definitiva edición ha sido objeto, en cambio, de las siguientes modificaciones: ante todo, los apéndices se han situado en el lugar que corresponde a cada uno, con el consiguiente beneficio para su comprensión por parte del lector.

El primer apéndice se ha colocado inmediatamente después del décimo capítulo.[37] Sirviéndose de ejemplos significativos extraídos de la arquitectura y de las artes plásticas griegas, ese apéndice aporta la prueba de la tesis defendida en el décimo capítulo, según la cual la protología platónica, lejos de ser una negación de la genuina filosofía platónica motivada por la vejez de Platón, se impone como una interpretación y penetración filosófica de algunas características esenciales e ineludibles del pensamiento griego. La teoría platónica de los números y la bipolaridad de los principios no tiene, por tanto, nada de paradójico (como sostienen algunos), sino que es una genial conceptualización metafísica de convicciones básicas y profundamente enraizadas en el

32. Ibíd. [5], pp. 671-704 y 705-720.
33. Ibíd. [6], pp. 721-731.
34. Ibíd. [7], pp. 737-775.
35. Ibíd. [8], pp. 777-784.
36. Ibíd. [9], pp. 785-786.
37. Ibíd. [10], pp. 281-312.

arte y en la espiritualidad griegas. El décimo capítulo [38] sólo resulta plenamente comprensible a la luz de este apéndice.

El que antes era apéndice tercero se ha situado inmediatamente después del vigésimo capítulo, con el que está estrechamente vinculado.[39] La producción de los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) por parte del Demiurgo mediante formas geométricas y números queda aclarada con las imágenes y, sobre todo, se puntualizan las afirmaciones del segundo párrafo del capítulo vigésimo.[40] Concretamente, este apéndice sirve para ejemplificar el proceso y la estructura de la construcción del *triángulo* de que habla Platón mediante los dibujos de Leonardo da Vinci, que son de una extraordinaria claridad.[41]

El anterior apéndice *Eros y protología* se ha convertido en el capítulo decimoquinto, con el que se cierra la tercera parte del libro.[42] En él Reale demuestra cuán equivocada era la idea de algunos estudiosos de que el nuevo paradigma podía aclarar la metafísica y la ética, pero no el eros de Platón, que estaría relacionado más bien con lo irracional. En efecto, Penía y Poros, presentados por Platón como «madre» y «padre» de Eros, resultan ser tan sólo manifestaciones de los dos Principios primeros. El propio Eros no es más que el símbolo de la *dinámica* que corresponde a la estructura bipolar de lo real en todos sus niveles. Platón presenta el Eros como una unificación de la dualidad, y posteriormente precisa que esa unidad es el Bien.

En el mismo capítulo Reale demuestra además que la famosa imagen del carro alado, utilizada en el *Fedro* para representar el alma, no debe interpretarse basándose en la tripartición del alma que aparece en la *República* (es decir, racional, irascible, concupiscible), puesto que los dioses poseen un alma estructurada de modo semejante, y demuestra también que, para interpretar correctamente dicha imagen, hay que relacionarla con la protología y con las doctrinas no escritas.

En la décima edición se profundiza en esta interpretación: Reale no identifica los dos caballos con la Díada, sino que deja entrever una relación más compleja entre el mito y la protología, aunque deja abierta la respuesta última.[43]

Reale ha modificado asimismo la estructura del undécimo capítulo sobre la *República*, ampliándolo con algunas precisiones y nuevos documentos, que demuestran de forma inequívoca que Platón en esta obra identifica la esencia del Bien con el Uno, y que además en el tras-

38. Ibíd., pp. 266-280.

39. Ibíd., pp. 677-692.

40. Ibíd., pp. 436-445.

41. Estos bellísimos dibujos de Leonardo proceden del célebre libro de L. PACIOLI, *De divina proportione*, de 1498, cuyo original se conserva en la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

42. *Per una nuova interpretazione...* [10], cit., pp. 454-494.

43. Véase especialmente ibíd., pp. 477-489.

fondo del diálogo remite explícitamente a *dos* Principios y a la *estructura bipolar* de la realidad, llegando incluso a afirmar explícitamente que el bien mayor para la ciudad es la *unidad*, y que el mal mayor es la *división* (en dos) y la *multiplicidad*.[44] Mientras que los defensores del antiguo paradigma, incluso los más abiertos, desearían mantener este diálogo bien alejado de las doctrinas no escritas, los textos son, en cambio, de una evidencia realmente contundente.[45]

Con todos estos retoques y en su nueva forma y plateamiento, Reale considera definitiva esta décima edición que nos presenta.

Hay que destacar que ha situado el Epílogo tras el último capítulo a modo de conclusión del tratado, ya que sólo se puede comprender perfectamente después de haber leído todo el libro.[46]

9. *Nadie ha podido hasta ahora poner objeciones al libro de Reale*

Reale ha incluido además las conclusiones de su libro en la quinta edición del volumen II de su *Storia della filosofia antica* de 1987,[47] dándoles asimismo una perspectiva muy original. Cabe señalar también que está prevista la aparición en 1992 de la edición alemana de la monografía de Reale, y posteriormente de la edición americana.

Mucho más sorprendente es el hecho de que muchos «expertos» no hayan adoptado aún ninguna postura ante el singular éxito de Reale. Hasta el momento no han aparecido en las revistas científicas recensiones especializadas. A la hora de interpretar este silencio caben dos hipótesis: o se está de acuerdo con el libro sin reservas, según reza la expresión «qui tacet consentit»; o bien se rechaza el libro, pero no se dispone de argumentos mínimamente creíbles.

Naturalmente, para los supuestos «expertos» esta última posibilidad es la peor; en cambio, para Reale es la mejor, puesto que significa que sus tesis son hasta el momento irrefutables, a pesar de que algunos *desearían* gustosos refutarlas.

No hay duda de que en ambos casos el vencedor es Reale; cosa que ciertamente no puede decirse de sus adversarios. Su política del avestruz se califica por sí misma.

10. *Balance de los logros y de las novedades aportados por Reale y por la Escuela de Milán en el ámbito de los estudios platónicos*

No cabe la menor duda de que el libro de Reale constituye hasta el momento la contribución filosóficamente más importante de cuantas se han hecho al nuevo paradigma de los estudios platónicos fuera de la

44. Véanse los pasajes que hemos indicado antes en la nota 28.

45. Véase *Per una nuova interpretazione...*[10], cit., pp. 346-349.

46. Ibíd., pp. 713-720. Presupone un dominio preciso de cuestiones de contenido y de método, que sólo puede poseer quien haya leído atentamente el libro.

47. En 1991 salió la octava edición, que reproduce la quinta.

Escuela de Tubinga, y puede decirse que ha sido propiamente el fundador de la Escuela de Milán de estudios platónicos.

Permítaseme presentar a modo de resumen, en cinco puntos, los logros de esta décima edición de la obra y las consecuencias que se derivan.

1) La reflexión de Reale sobre el cambio de paradigma hasta ahora vigente ha puesto en primer plano el estado actual de los estudios platónicos. A largo plazo, esto conducirá inevitablemente a una agudización de la conciencia de los problemas y a una posterior clarificación de los frentes. En cualquier caso, es sorprendente que esta contribución fundamental de Reale, que nos hace ver toda la historia de los estudios platónicos bajo una nueva luz, no haya tenido hasta ahora la resonancia que se merece. El propio Reale ha manifestado repetidamente (sobre todo en el Epílogo a partir de la octava edición) que la situación de los estudios platónicos que él describe, aunque no suscita en la actualidad ninguna exigencia de tipo teórico, acaba no obstante con toda una serie de prejuicios tradicionales sobre Platón de carácter sistemático-teórico. En cualquier caso, el círculo hermenéutico correcto en relación con las cuestiones históricas mantiene la superioridad respecto a cualquier valoración teórica, y en este sentido el nivel de reflexión conseguido por Reale es obligado e ineludible para todo aquel que en el futuro pretenda enfrentarse con Platón desde el punto de vista filosófico.

2) Reale ha defendido con éxito el carácter consecuente del nuevo paradigma frente a errores de interpretación y ha conseguido resultados propios, que coinciden en muchos aspectos con las posturas de la escuela de Tubinga y demuestran la fiabilidad y la fuerza intersubjetiva del nuevo enfoque.

3) Con plena conciencia y teniendo presentes las anomalías y los fallos de clarificación del paradigma romántico, Reale, con su interpretación detallada y de conjunto de los textos de los diálogos, confirma nuevamente de forma notable la mejor capacidad de explicación del nuevo paradigma y sus superiores aportaciones desde el punto de vista hermenéutico.

4) Reale ha ampliado e incrementado notablemente sobre todo la comprensividad de la nueva perspectiva: *a*) mediante la exégesis profunda de los grandes diálogos del *Fedón*, del *Sofista*, del *Filebo* y del *Timeo*; *b*) mediante la inclusión del Demiurgo y de la *cosmopoiesis* en la nueva imagen de Platón determinada por la protología. Precisamente este segundo punto de vista supone un enriquecimiento de contenido de la nueva imagen de Platón y de la filosofía platónica *qua talis*, cuya capacidad de influencia en la tradición de la *philosophia perennis* y en otras no debe ser infravalorada.[48]

---

48. Véase cuanto dije en esta revista con motivo de la presentación de la cuarta edición del libro de Reale, 1986, pp. 349-351 (= *Per una nuova interpretazione...*[10], pp. 785-789).

5) No cabía sino esperar que, del gran ejemplo proporcionado por Reale con su libro, como efecto de la duradera fertilidad y de la productividad del nuevo modo de contemplar a Platón, surgieran alentadores estímulos e impulsos para avanzar en el camino emprendido, que pusieran a prueba en posteriores investigaciones el progresivo potencial clarificador del nuevo paradigma hasta sus últimas consecuencias.

Y esto es lo que efectivamente ha sucedido: hoy en día, tras la aparición de la décima edición, disponemos de los extraordinarios comentarios de M. Migliori al *Parménides* [49] y de G. Movia al *Sofista*,[50] y están previstos nuevos comentarios al *Político* y al *Filebo*. Precisamente para Italia ha escrito Th. A. Szlezák el libro *Come leggere Platone*,[51] que obedece, incluso en el título, a una iniciativa de Reale.[52]

En un contexto más amplio, es oportuno remitir al trabajo de equipo de la escuela de Milán: Platón, *Tutti gli scritti*,[53] con una introducción de G. Reale que marcará un hito, enteramente planteada y desarrollada en el ámbito del nuevo paradigma.[54] Hay que recordar también toda una serie de traducciones, publicadas bajo el patrocinio de Reale, de trabajos ya realizados por la escuela de Tubinga o por investigadores cercanos a ella (Gaiser,[55] Krämer,[56] Szlezák,[57] Albert,[58] Erler [59]), y otros en fase de preparación, que darán un giro a los estudios platónicos en Italia.[60]

49. Cf. nota 16.

50. Cf. nota 17.

51. Publicado por Rusconi Libri, Milán 1991.

52. Quiero mencionar asimismo el libro publicado en España, en la Universidad de Navarra, por una alumna de Reale, P. BONAGURA, *Exterioridad e interioridad. La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*, Eunsa, Pamplona 1991.

53. PLATONE, *Tutti gli scritti*, editado por G. REALE, Rusconi, Milán 1991 (además del propio Reale, trabajaron en esta obra bajo su dirección sus discípulos y colaboradores: R. Radice, C. Mazzarelli, M.L. Gatti, M.T. Liminta, M. Migliori).

54. Véanse pp. XI-LXIX.

55. K. GAISER: *La metafisica della storia in Platone*, Introducción y traducción de G. REALE, Vita e Pensiero 1988; 1991 ^{2}; *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del* Fedro *di Platone*, Introducción y trad. de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1990.

56. Véase nota 20. Véase también: H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Reppublica» VII 534 B 3 - D 2*, trad. de E. Peroli, Introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1989.

57. Véanse notas 18 y 51.

58. K. ALBERT, *Sul concetto di filosofia in Platone*, ed. it. a cargo de P. TRAVERSO, Introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1991.

59. M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizio di avviamento al pensiero filosofico*, trad. de C. Mazzarelli, Introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1991.

60. Entre los trabajos ya publicados quiero mencionar el hermoso volumen *Verso una nuova immagine di Platone*, editado por G. Reale, «Pubblicazioni dell'Istituto Suor Orsola Benincasa», Nápoles 1991, que en nueve opúsculos recoge de forma ampliada y

11. *Conclusiones. La colaboración de las escuelas de Tubinga y de Milán comienza a hacer realidad la idea de una Europa unida en el futuro*

Para concluir, permítaseme añadir aún unas palabras acerca de la independencia de Reale. Aun prescindiendo de la reflexión de fondo sobre los paradigmas, está claro que Reale ha conseguido un notable avance en la comprensión de la correlación existente entre la tradición platónica directa e indirecta, gracias a su personal interpretación de los textos.

Incluso me atrevería a atribuir a Reale una tercera vía original que está a medio camino entre la modalidad de conexión de las tradiciones, basada en el contenido pero más puntual, de Gaiser y de Krämer, y la más amplia pero básicamente literaria de Szlezák. Reale ha conseguido desvelar correspondencias de contenido más amplias entre las tradiciones, y en este sentido su obra tiene un carácter *complementario* respecto a los esfuerzos de los de Tubinga.

Y, si no me equivoco, el extraordinario éxito conseguido precisamente por este libro, que se ha convertido en un auténtico libro de texto para los amigos italianos de Platón, se basa justamente en este modo de proceder de Reale que, con una metodología no excesivamente especializada, une y combina los contenidos filosóficos con las estructuras literarias.

La cooperación que, gracias a circunstancias cultural y personalmente favorables y a una serie de felices decisiones, se ha ido estableciendo poco a poco entre dos escuelas tan distintas como la de Milán y

documentada las comunicaciones presentadas al Congreso de Nápoles, 7-8-9 de octubre de 1991: W. BEIERWALTES, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*; E. BERTI, *Le dottrine non scritte «Intorno al Bene» nelle testimonianze di Aristotele*; M. ERLER, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*; H. KRÄMER, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*; M. MIGLIORI, *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte di Platone*; G. MOVIA, *Il «Sofista» e le dottrine non scritte di Platone*; G. REALE, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella «Repubblica» en el «Filebo»; I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*; TH. A. SZLEZÁK, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone.* Entre las obras de próxima publicación, además de los comentarios antes citados del *Filebo* y del *Político*, obra de M. Migliori, Reale tiene intención de editar la traducción del célebre libro de J. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, cuyas tesis se incluyen en la perspectiva del nuevo paradigma. Asimismo quiere presentar la traducción del libro de K. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft*, que es una de las obras más hermosas surgidas en el seno del paradigma tradicional, pero que contiene una serie de indicaciones y anotaciones que también son válidas en el ámbito del nuevo paradigma. Se ha publicado ya la traducción del conocido libro de E. VON IVANKA, *Plato christianus*, que estudia la acogida y el desarrollo del platonismo entre los Padres de la Iglesia, en ciertos aspectos de forma modélica (*Platonismo cristiano*, Presentación de G. Reale, Introducción de W. Beierwaltes, trad. de E. Peroli, Vita e Pensiero, Milán 1992). Todas estas publicaciones, como decía antes, imprimen un giro decisivo a los estudios platónicos en Italia.

la de Tubinga, mantenida y reforzada a lo largo de más de diez años, constituye un fenómeno único y de buen augurio. Es un anticipo de lo que lentamente comienza a producirse en todos los campos, incluido el científico, y que, si no se trata de un gran engaño, se producirá cada vez más en el futuro: la comunidad de una Europa unida.

Apéndice III

Sí, en principio.
El Platón no escrito de Giovanni Reale *

por *Wolfgang Wieland* **

con una respuesta de
Giovanni Reale

Después de que Thomas Kuhn, en su ensayo sobre la estructura de las revoluciones científicas, sometiera a discusión una nueva visión de la ciencia, del trabajo que en ella se lleva a cabo y de sus resultados, pasó un cierto tiempo antes de que se recogiera el desafío que implicaban sus tesis. En efecto, estas tesis animan al científico a revisar en su punto fundamental una cierta forma de autocomprensión que ha sido consolidada por una larga tradición. El camino de la ciencia ya no es continuo; ya no es un progreso hacia delante, ocasionalmente ralentizado por desviaciones. La idea de un progreso científico orientado a un objetivo, y la orientación hacia el ideal de una verdad objetiva deben ser desenmascaradas como autoilusiones de la ciencia y del científico.

Esta idea debe ser sustituida por la imagen de una ciencia que exige determinadas ideas guía, esto es, paradigmas, pero que, en los momentos cruciales de su evolución, considera obsoletas las imágenes guía de que se ha servido hasta aquel momento, y se vuelve a nuevas ideas dando un salto que ya no se puede legitimar racionalmente. Para Kuhn, en esto consiste la esencia de una revolución científica. La revolución científica ya no se sitúa en el contexto de los vínculos fundacionales propios de una ciencia, tal como estos últimos tienen su propio lugar legítimo en el seno de la ciencia normal que se practica entre dos revoluciones. La labor desarrollada por la ciencia normal es comparable a la del que se enfrenta a un rompecabezas, del que es lícito suponer que puede ser resuelto: en efecto, el paradigma que impera en aquel momento determinado sólo presenta un tipo de problemas que no cabe suponer que

* Esta reseña fue publicada por el conocido diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el 7 de diciembre de 1993. Traducción al italiano de Elisabetta Cattanei.

** W. Wieland fue el segundo sucesor de M. Heidegger en Friburgo y actualmente es profesor en la Universidad de Heidelberg. Su célebre libro *La Física de Aristóteles* también ha sido traducido al italiano (Il Mulino, Bolonia 1993). Su provocadora obra sobre Platón se titula *Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga 1982. En 1989 publicó *Aporien der praktischen Vernunft* (1989).

resulten irresolubles. La verdad sólo ocupa una posición marginal en la imagen de una ciencia, cuya historia hay que entender como un proceso similar al cambio generacional, donde se premian en última instancia la afirmación de sí mismo y el comportamiento de quien se impone con eficacia.

Los epistemólogos han pretendido, no sin éxito, racionalizar las posturas de Kuhn, a fin de poderlas incluir en los intentos orientados al análisis de estructuras fundacionales. No obstante, tras un período de latencia, el modelo kuhniano ha sido aceptado cada vez más en el seno de la propia ciencia, y fuera del ámbito de las disciplinas exactas, para las que había sido desarrollado: ahora, ¡incluso ha sido aceptado en la investigación platónica! Son muchos los estudiosos que admiten sin ninguna dificultad el hiato establecido por Kuhn entre ciencia normal y ciencia extraordinaria, una vez adquirida la conciencia de no estar ya encauzados, con su propio trabajo, en un proceso finalístico que tiende a aproximarse continuamente a la verdad. No obstante, es lógico recelar de los cambios de paradigma que puedan surgir por todas partes. Una vez aceptada la alternativa de Kuhn, no es agradable verse en el papel del que resuelve rompecabezas en los confines de la reserva de una ciencia normal, sino que es mucho más agradable ser coautor de una revolución científica, que sólo se produce bajo el signo de una ciencia extraordinaria.

El libro sobre Platón de Giovanni Reale, que ha tenido un éxito extraordinario en Italia con numerosas ediciones en pocos años, se presenta ahora traducido al alemán. La primera parte del libro está dedicada a la exposición del modelo kuhniano, del que Reale se reconoce deudor, y que pretende aprovechar para la interpretación de Platón. Reale recurre no sólo a la investigación platónica, sino a toda la historia del desarrollo del platonismo, para hacer de ello el material para un estudio ejemplificador de las tesis de Kuhn. En la escuela de Tubinga, esto es, en los trabajos de K. Gaiser y H. Krämer, que partiendo de la tradición indirecta han reconstruido las doctrinas transmitidas oralmente por Platón, encuentra Reale el paradigma que marca una nueva época en la investigación. Según Reale, esa reconstrucción cumple todas las condiciones que Kuhn exige a una revolución científica. La segunda y tercera parte de la obra están dedicadas a exponer los resultados científicos obtenidos por Gaiser y Krämer con una gran cantidad de citas.

La aportación personal de Reale consiste sobre todo en el intento de insertar en un sistema unitario la doctrina no escrita de Platón y la filosfía que contienen los diálogos. Reale interpreta los pasajes clave de casi todos los diálogos mayores como remisiones a la doctrina que Platón expuso sólo oralmente. Con este objetivo, se remite sobre todo a las investigaciones de Thomas Szlezák, que abordan el problema de la doctrina no escrita desde una nueva perspectiva, si es correcto decir que estas investigaciones, según las condiciones impuestas por la crítica de Platón a la escritura en el *Fedro*, niegan a la obra escrita no la importancia filosófica sino la autarquía. A los frecuentes pasajes de los diálogos que remiten a algo no dicho en ese momento se les da una importancia

capital, en un intento de relacionar armónicamente la obra escrita y la doctrina no escrita. Pero, ¿qué razón de ser tiene una doctrina que Platón sólo comunicó oralmente, y por qué motivo?

Si nos atenemos a la imagen de Platón ofrecida por la escuela de Tubinga, que Reale desarrolla, hay que rechazar de entrada dos explicaciones: no se trata ni de una doctrina de la vejez de Platón, que supera anteriores estadios evolutivos, ni de una doctrina especial que contraste con el contenido de los diálogos, sino de una teoría de los principios supremos, cuya fecha más tardía serían los años de los diálogos intermedios, como el *Fedón* y la *República*, y que a partir de entonces está en la base de la creación de todos los diálogos posteriores. La doctrina de las Ideas, considerada tradicionalmente el centro del pensamiento de Platón obtiene su legitimación; por otra parte, su objeto ya no agota el plano supremo de la realidad. Son precisamente las dificultades anejas a esta doctrina las que obligan a aceptar la existencia de un plano superior, constituido por los principios. Ahora bien, la teoría relativa a estos principios es extremadamente sintética, puesto que sólo expone la polaridad del Uno y de la Díada indefinida. En ellos encuentran su fundamento último no sólo la realidad, sino también el conocimiento y los valores.

Difícilmente se puede dudar de que la doctrina oral de Platón contenga esta teoría de los principios. Incluso los estudiosos que no conceden a esta doctrina un especial valor ni la sitúan en primer plano han reconocido siempre los méritos de la Escuela de Tubinga en su reconstrucción y en la determinación exacta de sus fuentes. En la polémica sobre la doctrina no escrita, lo que está en cuestión no es tanto el contenido, o incluso la existencia: lo que se niega es la importancia filosófica de esta doctrina. Reale estiliza la reconstrucción que de ella han hecho Gaiser y Krämer en un cambio de paradigma que introduce una revolución científica, para asegurar así un mayor grado de significación. Sin embargo, el bagaje conceptual de Kuhn no halla aquí el punto de inserción adecuado. Las investigaciones de Reale y de la Escuela de Tubinga forman parte más que nada de una larga tradición, que puede seguirse a través de toda la historia del platonismo y que el propio Reale conoce a la perfección.

Ya Aristóteles se refiere, en la discusión con su maestro Platón, a la doctrina oral de los principios. De ahí parte también el Neoplatonismo, puesto que se orienta hacia un Uno, que está más allá de todas las diferencias. En casi toda la tradición en que Platón ha estado presente, ha habido motivos para tener en cuenta la doctrina oral, que nunca ha sido olvidada totalmente. Ciertamente, se han desarrollado tesis muy diferentes respecto al valor y a la posición que ocupa esta doctrina. Si hoy en día se definen una vez más y de forma nueva este valor y esta posición, se trata de un intento que puede incluirse sin ninguna dificultad en la historia de la interpretación de la filosofía platónica.

Por consiguiente, la imagen de Platón que ofrece Reale no es consecuencia de un nuevo paradigma revolucionario, sino de un trabajo sólido y paciente realizado a partir de las fuentes. Este trabajo es el que determina ya las alternativas entre las que se mueve, a partir de la gene-

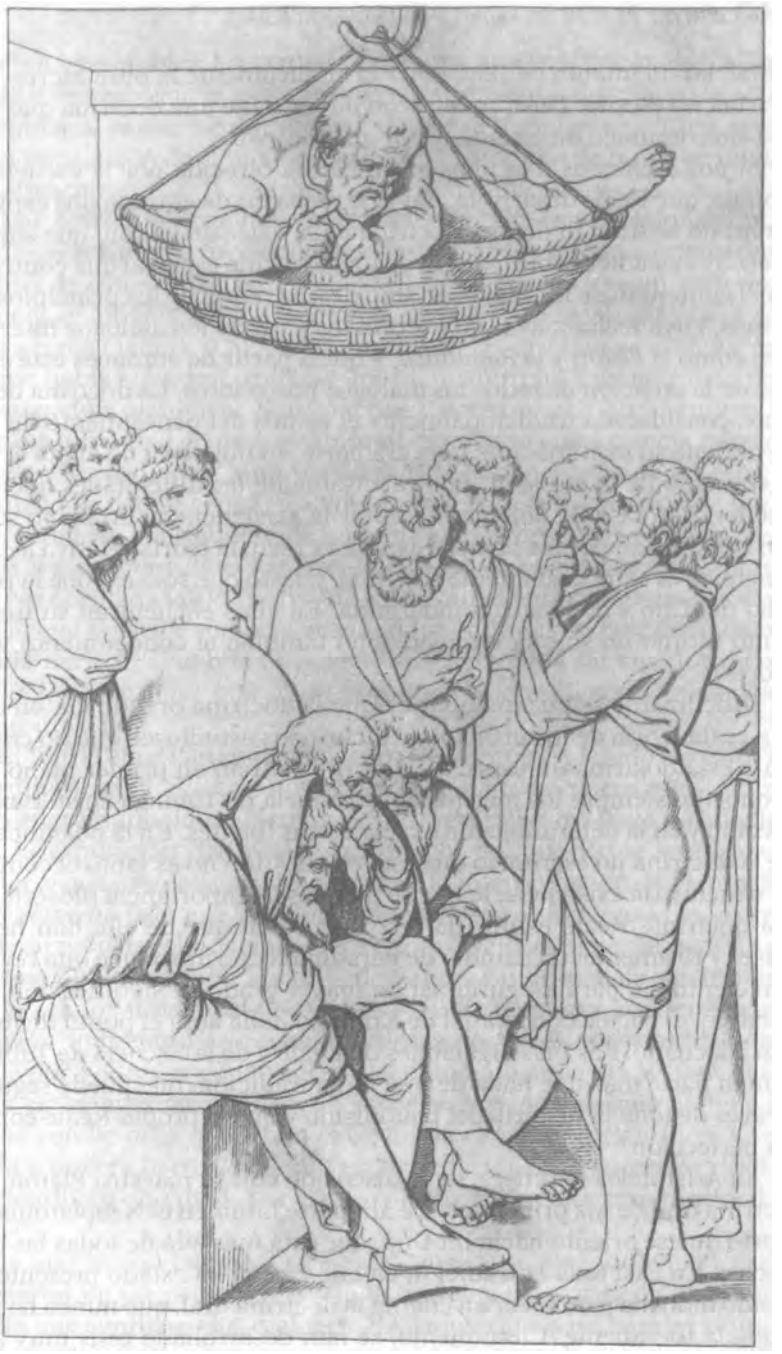


Ilustración que aparece (en formato más grande) junto con la recensión de W. Wieland en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, acompañada de la polémica, aunque ingeniosa y simpática frase: «Nada de diálogo de igual a igual y, por supuesto, nada de dialéctica platónica de los principios: en las *Nubes* de Aristófanes, Sócrates enseña a sus discípulos a la manera sofística desde lo alto de su "pensatorio". Grabado de W. Müller de un dibujo de Jacob Asmus Carstens».

ración de sus discípulos, la interpretación de la filosofía de Platón. En el caso presente se trata, si se quieren utilizar forzosamente las categorías de Kuhn, de una sección de ciencia normal típica, de lo más normal que cabe imaginar.

Reale, entre todas las imágenes de Platón, elogia la de la Escuela de Tubinga como la imagen metafísica máxima. Sin embargo, queda sin resolver la cuestión de qué se ha conseguido realmente, desde el punto de vista filosófico, con la concepción de la metafísica minimalista de los dos principios, que puede exponerse en dos palabras. Bertrand Russell, en su breve y conocida historia de la filosofía occidental, comenzaba diciendo que Tales enseñó que todas las cosas se generan del agua, pero que no dijo cómo. Ahora bien, con esta sencilla aserción, que denuncia clamorosamente la ausencia del cómo, se conceptualiza una dificultad, que va unida a muchas doctrinas de los principios formuladas por los filósofos, y también a la metafísica platónica del Uno y de la Díada indefinida. No es difícil afirmar la existencia de principios. Es difícil explicar de qué manera los principios expuestos son capaces de llevar a cabo la labor fundacional que de ellos se pretende.

El conocimiento de los principios no escritos de Platón, aunque se exponga de una forma tan lúcida como lo hace Reale, por sí solo no permite comprender su papel fundacional. Al fin y al cabo, no tienen mucha importancia las fórmulas con que se expresa esta doctrina de los principios; lo realmente importante, según la *Carta VII* de Platón, es el largo y fatigoso camino que conduce hasta ella. Las experiencias vividas a lo largo de este camino no pueden ser comunicadas, y mucho menos sustituidas, por la reconstrucción de su meta. En las fuentes de la doctrina no escrita de Platón, así como de la escrita, hay un saber de tipo no proposicional: un saber que se ejercita y tal vez enseña, pero que no puede ser transmitido en forma de proposiciones. Este tipo de saber no lo enseñó Sócrates, por ejemplo, sino que él mismo lo encarnó. Precisamente su filosofía fue sobre todo doctrina no escrita. Incluso la tradición indirecta tiene conocimiento de pocas proposiciones que puedan atribuirse a la persona de Sócrates y considerarse doctrina personal suya. El saber que le caracteriza no permite ser objetivado en forma de afirmaciones sobre la existencia de estados de cosas. Platón, mediante la presencia de la figura de Sócrates en los diálogos, apela constantemente a esta forma de saber. Este Sócrates, en la imagen de Platón que nos ofrece Reale, es a lo sumo una figura marginal. El Platón de Reale es un Platón sin Sócrates.

No obstante esto, hay que reconocerle a Reale un mérito no desdeñable en la investigación platónica. Mérito que no consiste en la aplicación poco afortunada de los modelos kuhnianos de pensamiento, ni siquiera en el hecho de que Reale, según un antiguo *topos*, sustituye la revolución de Kuhn por un modelo evolutivo. Tampoco consiste en la nueva interpretación de la razón del demiurgo artesano del mundo (desarrollada en la cuarta parte del libro), que Reale no entiende como recubrimiento mítico de un principio, sino como un dios personal vinculado a un ordenamiento ontológico ya existente con anterioridad: una interpretación que sin duda levantará vivas polémicas en el mundo

de los especialistas. El principal mérito de Reale reside más bien en la presentación mesurada, didácticamente ejemplar y sintética, del estado de las investigaciones sobre Platón de la Escuela de Tubinga, a la que no se opone el tratamiento personal del autor. Puesto que la reconstrucción de la doctrina no escrita de Platón parece estar ya concluida, cabe esperar que la obra de Reale dé finalmente un impulso a la discusión, largo tiempo esperada, acerca de la importancia filosófica de esta doctrina.

Respuesta de Giovanni Reale a tres observaciones críticas de Wolfgang Wieland

Los puntos fundamentales sobre los que se sustenta la inteligente y aguda reseña de Wolfgang Wieland, realizada en un plano teórico opuesto al mío, son básicamente tres, muy importantes, y por ello me parece oportuno formular ciertas observaciones clarificadoras y dar algunas respuestas concretas.

En primer lugar, aludiré a la cuestión de la posibilidad y la forma de aplicación de las categorías epistemológicas de Thomas Kuhn a las investigaciones platónicas.

Wieland cree que he hecho esta aplicación para garantizar, en cierto modo, al modelo de interpretación que defiendo (propuesto por primera vez sistemáticamente por los investigadores de Platón de la Escuela de Tubinga) un alto grado de significación y de importancia, pero que en realidad ese modelo de interpretación no es revolucionario, sino que se sitúa exactamente en el ámbito de una larga tradición en la historia del platonismo.

La imagen de Platón que he trazado no se basaría, por tanto, en un nuevo paradigma revolucionario, que se opone como alternativa a los anteriores, sino que derivaría más bien de un sólido y paciente trabajo basado en las fuentes. Concretamente –y en esto quisiera que se fijara sobre todo el lector– Wieland destaca que, si se tiene en cuenta el trabajo realizado incluso desde la generación de los discípulos del propio Platón, en el caso de que quieran aplicarse a nuestra cuestión las categorías epistemológicas de Kuhn, habría que sacar la conclusión de que nos hallamos no ante una revolución paradigmática y, por tanto, ante una fase de ciencia extraordinaria en los estudios platónicos, sino ante una fase de «ciencia normal» *en todos los sentidos.*

Mi respuesta a esta observación crítica es muy sencilla.

Wieland, al sacar estas conclusiones, se sitúa en una perspectiva estrictamente teórica y no histórico hermenéutica como hago, en cambio, yo.

Los «paradigmas» *de que habla Kuhn, aplicados al ámbito de la filosofía, pueden adoptar dos significados muy diferentes entre sí: por un lado, pueden adquirir el significado de* «sistemas» *en sentido estrictamente teórico; por el otro, en cambio, pueden adoptar el significado de* modelos histórico hermenéuticos, *es decir, interpretativos. Ya hice una serie de observaciones a este respecto en el* Epílogo *a la octava edición de esta*

obra, de cuya traducción al alemán (basada en una edición anterior) no disponía Wieland, y que en cambio sí está al alcance del lector italiano. En cualquier caso, conviene repetir aquí algunos conceptos.

La importancia revolucionaria de la interpretación de Platón que propongo, conjuntamente con los investigadores de la Escuela de Tubinga, se basa en una forma de releer Platón que supera claramente la forma tradicional. *En efecto, remite a la conciencia histórica el sentido de aquella revolución cultural a propósito de las relaciones entre oralidad y escritura (como formas de comunicación del pensamiento humano), que estaba concluyendo precisamente en la época de Platón.*

Los diálogos platónicos no deben releerse con los mismos criterios con los que hoy en día entendemos lo escrito, sino precisamente con los criterios específicos con que Platón interpretó la escritura en relación con la oralidad en el momento preciso en que escribía. *Y los autotestimonios del* Fedro *y de la* Carta VII *no pueden leerse reduciéndolos (como se hizo en el pasado y como muchos siguen haciendo) a un sentido metafórico o irónico, sino que deben interpretarse como auténticos documentos históricos, que expresan la postura concreta de Platón en relación con los vínculos estructurales existentes entre oralidad y escritura.*

Hacer que el hombre de hoy, hijo de la civilización moderna enteramente basada en la escritura (al menos hasta hace algunos decenios, esto es, hasta la aparición de los mass media*, y aún hoy para las personas de cultura elevada), entienda que* debe cambiar su forma de aproximarse a Platón, *que pretendía presentar sus propios mensajes de comunicación de una forma bien diferente a la nuestra,* significa sin duda alguna llevar a cabo una operación «revolucionaria», basada en un «paradigma» que no puede ser más revolucionario.

Naturalmente, lo que estoy diciendo (conviene repetirlo) es válido en el plano histórico hermenéutico, y no en el plano de un replanteamiento teórico de Platón. Remito al lector a lo que he expuesto en las páginas 715-718.

Casi no vale la pena recordar una vez más que las reacciones de muchos estudiosos ante la nueva interpretación han sido (y en bastantes casos siguen siéndolo aún) precisamente las que, en la historia de la evolución de las ciencias, provoca el choque con nuevos paradigmas alternativos (y, por tanto, revolucionarios) en sentido kuhniano.

El segundo punto se refiere a la observación de Wieland a propósito de los principios primeros y supremos del Uno y de la Díada de la metafísica platónica

No es difícil –señala acertadamente Wieland– afirmar la existencia de estos principios en el pensamiento de Platón. Sin embargo, es bastante difícil explicar cómo pueden realizar la función fundacional que de ellos esperaríamos.

También en este caso se trata de un juicio de carácter teórico y no histórico hermenéutico. Desde el punto de vista estrictamente teórico, estoy de acuerdo con él. Pero insisto en que, desde el punto de vista histórico-hermenéutico, Platón se sitúa en una posición específica, en la que el problema en cuestión asume una importancia completamente diferente a la

que puede tener en el pensamiento del hombre de hoy, es decir, en el ámbito de una interpretación teórica actualizada.

Como he demostrado sobre todo en el capítulo décimo (cf. pp. 273 ss.), entender la realidad en todas sus formas desde la perspectiva de la estructura de los opuestos es una característica realmente emblemática del pensamiento griego. *La forma polar (o mejor bipolar) es la que organiza la totalidad de los fenómenos. Los dos opuestos son correlativos que sólo tienen sentido en relación recíproca, y su vínculo es estructural, en sentido global. Por consiguiente, lo que para nosotros puede ser* problemático, *para Platón era* obvio, *como lo era también para el pensamiento griego, en todas sus formas. Los griegos veían las cosas estructuralmente de este modo: por tanto, la* evidencia *no tenía necesidad de demostraciones especiales y detalladas, sino tan sólo de confirmaciones y clarificaciones precisas.*

Concretamente, la articulación de este nexo fundacional del Uno y de la Díada la explicaba Platón mediante la aplicación de la aritmética y de la geometría, con todas las implicaciones y consecuencias que tal aplicación comporta. Y también en esto llevaba a sus últimas consecuencias algunos esquemas típicos de la forma de pensar de los Griegos, como demuestro en las pp. 266 ss.

Una vez más, se trata de la recuperación hermenéutica de estos esquemas de pensamiento que explican muchas cosas, aunque siempre desde el punto de vista histórico. *Y esto debe diferenciarse perfectamente de la interpretación y valoración teórica de estas formas de pensar.*

El tercer punto sobre el quiero llamar la atención del lector se refiere a la figura de Sócrates, que Wieland considera acertadamente la encarnación de la comunicación filosófica confiada a la oralidad: su filosofía fue, sobre todo, una doctrina no escrita. Wieland concluye, no obstante, que «El Platón de Reale es un Platón sin Sócrates».

Ahora bien, aunque estoy perfectamente de acuerdo con Wieland en el primer punto, mi postura es exactamente la contraria a la que Wieland me atribuye.

En efecto, yo sostengo que Platón fue el más genial intérprete de Sócrates precisamente en el predominio axiológico otorgado por él a la oralidad en lo que se refiere a las cosas últimas. *En el autotestimonio del* Fedro, *Platón distingue admirablemente dos formas de escritura bien diferentes: la escritura en los rollos de papel y la escritura en las almas de los hombres. Sólo es filósofo aquel que, una vez elegidas las almas apropiadas, y siguiendo después los tiempos adecuados y las formas justas, escribe en estas almas, a fin de alcanzar, junto con éstas, la verdad; en cambio, quien escribe sólo en los rollos de papel no será más que un poeta, un legislador, un logógrafo, o cualquier otra cosa, pero no un filósofo.*

Y Platón se considera filósofo precisamente en la medida en que intentó escribir en las almas de los hombres, de la forma expuesta.

No creo que se pueda ser más socrático de lo que lo es Platón en estas afirmaciones: un «sin Sócrates» *será Aristóteles, que lo pondrá todo por escrito (incluso las doctrinas no escritas de Platón), pero no Platón, y concretamente el Platón que yo presento.*

Wieland, como buen teórico, en las tres observaciones críticas que me dirige mira hacia delante; yo, en cambio, como historiador del pensamiento antiguo, miro hacia atrás. Hago mía la hermosa máxima de F. Schlegel: «El historiador es un profeta vuelto hacia atrás» (Fragmentos del Ateneo, 80), *y pretendo inspirarme en ella como un modelo ideal y aplicarla dentro de mis modestas posibilidades y según mis capacidades.*

Estoy, pues, profundamente convencido de que las interpretaciones revolucionarias en sentido histórico *son las que ayudan al hombre de hoy* a mirar hacia atrás, y no sólo hacia delante*, con todas las dificultades hermenéuticas que necesariamente comporta la recuperación de ciertas dimensiones del pasado.*

Para terminar, quiero destacar que la recensión de Wieland es la mejor que podía esperar de un adversario teórico de su temple y de su talla: no sólo por la finura con que la expone, sino también por sus dos conclusiones, que deberían hacer reflexionar bastante a muchos de los que se oponen a la nueva interpretación. En primer lugar, Wieland reconoce que es innegable la existencia en Platón de la doctrina de los dos principios primeros y supremos; en segundo lugar, espera que mi obra sirva para impulsar una discusión, largo tiempo esperada, sobre la importancia filosófica (teórica) de esta doctrina.

Si se comparan esas afirmaciones con las de algunos colegas (sobre todo del campo filológico), que siguen diciendo que la doctrina de los principios no se encuentra en Platón (sino que es una invención de Aristóteles y de la Academia) y que nuestra interpretación no hace más que contaminar los diálogos, hay que concluir que Wieland va muy por delante de estos otros adversarios, que parecen tener ya cien años, si no más.

Precisamente por esto, quiero expresar mi más vivo agradecimiento a Wieland.

Apéndice IV

¿Lucha de gigantes? Reflexiones sobre la interpretación de Platón según Giovanni Reale y Thomas A. Szlezák *

por *Günter Figal* **

con una respuesta de
Giovanni Reale

El debate sobre la cuestión referente a la «doctrina no escrita» de Platón –debate que se prolonga desde hace años, mejor dicho, desde hace más de un siglo y medio, con una intensidad que a veces crece y a veces disminuye– es algo más que una controversia erudita. No se trata simplemente del significado o de la fiabilidad de los testimonios proporcionados por Aristóteles (o por los que pertenecen a su círculo) sobre lo que Platón enseñó en su Academia, sino del problema de cómo hay que leer a Platón: y esto explica la abnegación, la indignación y hasta la ironía, que no pocas veces actúa de forma constrictiva, con que luchan ambos bandos, tanto los defensores como los adversarios de un Platón esotérico. No obstante, se impone la pregunta de si realmente las posturas opuestas son tan claras y tan irreconciliables como en ocasiones puede parecer; a veces la contienda se nutre de prejuicios y, por consiguiente, a veces el compañero de lucha no se reconoce como tal, porque pasa por alto determinados signos claros de reconocimiento. Todo esto contribuye a que la lucha no se acabe nunca definitivamente. Puede durar aún un tiempo indefinido, a menos que se incite a los contendientes a aceptar una solución que ponga fin a las hostilidades, sin que haya vencedores ni vencidos.

La traducción alemana de la monumental obra de Reale, que aparece cuatro años después de la primera edición italiana, supone un estímulo para valorar la situación de una forma nueva, y también tal vez un estímulo para aclarar la posibilidad de una oferta de paz. El libro es especialmente significativo de cara a la discusión sobre la doctrina no escrita de Platón: Reale en cierto modo llega a una conclusión, puesto que señala el punto de inserción y las razones de la interpretación de la Escuela de Tubinga y, por tanto, interpreta, de forma completamente pro-

* *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1994), pp. 150-162. Traducción al italiano de Elisabetta Cattanei.

** G. Figal es profesor de filosofía en la Universidad de Tubinga (aunque procede de Heidelberg y es alumno de W. Wieland) y director (con E. Rudolph) de la revista mencionada en la nota anterior. En 1994 publicó *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik - Ästhetik - Metaphysik*, Stuttgart-Weimar.

gramática, desde la perspectiva de Tubinga textos platónicos de importancia capital. Quien esté interesado en el debate desde el punto de vista filológico y filosófico, y no quiera o no pueda adentrarse en profundidad en su compleja literatura, encontrará en el libro una buena forma de acceder al Platón de la Escuela de Tubinga. A diferencia de los gruesos volúmenes de Krämer,[1] Gaiser [2] y Szlezák,[3] éste tiene realmente carácter esotérico: más que una lúcida aplicación detallada de los instrumentos de la filología, Reale presenta exposiciones panorámicas, que son accesibles incluso a quien no está familiarizado con la lengua griega.[4] Y esto no va en detrimento de la fidelidad a los textos; Reale ofrece una presentación que se lee con facilidad también en su versión alemana, y una explicación de los textos decisivos, que no se limita a repetir las interpretaciones de Krämer, Gaiser o Szlezák, sino que en parte las completa de forma notable. Que Reale, en lo que respecta a las citas, haga a veces del Bien algo excesivo y le dé a la materia una amplitud épica, incluso allí donde sería más incisivo un tratamiento más sobrio, no es una objeción de gran peso: a ciertas personas la amplitud épica puede resultarles hasta útil. En resumen: independientemente del hecho de que uno quiera o no aceptar la imagen de Platón tal como la presenta Reale, e independientemente de que uno pretenda contradecirle en algún detalle o poner el acento en otra cuestión, el libro es una obra capital en el género de las monografías filosóficas, dedicadas a la comprensión global de un autor, es un documento de un interés filosófico objetivo y de una cultura de gran talla.

La decisión con que Reale traza su imagen de Platón basta para que nos planteemos la cuestión de si queremos seguirle y en qué medida. Entre otras cosas, como confiesa Reale en el prólogo, es la imagen de un converso, que se compromete claramente y sin reservas con el nuevo «paradigma», puesto que en un primer momento se dio cuenta de la dificultad de abandonar su anterior postura. Con el discurso sobre un nuevo «paradigma», ya aparece la primera tesis de Reale, de notable

---

1. H.J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1959, 6. Abhandlung).

2. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, 1968^2.

3. TH. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Interpretationen zu den frühen Dialogen*, Berlín/Nueva York 1985; traducción italiana de G. Reale: *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milán 1988; 1992^3.

4. El segundo libro de Krämer sobre Platón, que hasta el momento sólo ha aparecido en italiano y en inglés, tiene, exactamente igual que el libro de Reale, carácter programático y sintético. No obstante, su exposición de la «interpretación de Tubinga» está mucho más comprimida y es, por tanto, difícilmente accesible a un lector que no conozca el primer libro de Krämer y el de Gaiser. Además, tiene aspiraciones que no se limitan a una interpretación de Platón. Cf. H.J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingüe e bibliografica*, Milán 1982; traducción inglesa: *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental documents*, Nueva York 1990.

importancia: la interpretación de Platón expuesta por vez primera por Krämer y Gaiser es a la anterior imagen de Platón, que se incluye en la tradición de Friedrich Schleiermacher, lo que la imagen copernicana del mundo es a la geocéntrica; igualmente, todos aquellos que no aceptan la nueva imagen son como esos representantes del clero romano que se niegan a mirar por el anteojo de Galileo. El drama de Brecht muestra qué opinión deben merecernos.

Naturalmente, Reale considera la definición de diversas perspectivas de investigación como «paradigmas» de la investigación de Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas.[5] Con ello adopta también la tesis kuhniana del carácter discontinuo de la historia de la ciencia, y la idea de que la «conversión» de un paradigma a otro no se consigue por la vía de la producción de demostraciones. Si se quiere inducir a alguien a convertirse, hay que intentar convencerlo; hay que llevarle al convencimiento de que en el nuevo paradigma se pueden resolver problemas que en el viejo son irresolubles. Si el que es sometido a este tratamiento sigue manteniéndose firme en la idea de que antes o después también conseguirá solucionar sus problemas científicos en el viejo paradigma, los intentos de persuasión son vanos. La lucha entre los defensores de los distintos paradigmas no se desarrolla mediante la fuerza de la verdad, sino mediante la fuerza de atracción que ejerce un determinado modo de pensar.

La fuerza de atracción del nuevo paradigma, es decir, del paradigma de Tubinga, debe consistir sobre todo en el hecho de que el recurso a la tradición indirecta porporciona la clave «para una relectura unitaria y sistemática de las obras de Platón en su conjunto» (70) *. Esto no puede ser negado verosímilmente por nadie que, de entrada, no se haya decidido por una lectura aporética, o evolutiva, o de cualquier otro modo hostil a la rigurosa sistematización del pensamiento platónico. Hay quien considera imposible vincular de forma objetivamente verosímil los pensamientos expuestos en los diálogos de Platón, puesto que ve en Platón –como hace Hermann Schmitz– [6] diferentes doctrinas de las Ideas incompatibles entre sí; hay quien puede explicarse –como los defensores de la historia evolutiva– [7] la plausibilidad de conectar los textos sólo recurriendo a una biografía intelectual; hay quien lee –como Wolfgang Wieland– [8] los textos como modelos de un saber implícito, esencialmente práctico: todos éstos no se muestran incondicionalmente predispuestos a favor del intento de persuasión llevado a cabo por Reale. Y sin embargo, ni siquiera el que ve que los principios de interpretación citados, a

---

5. T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Cambridge Mass. 1962; trad. italiana: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Turín 1969.

* [A partir de aquí se hace referencia a las páginas de la edición italiana original del libro de Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán 1991[10], n.d.t.].

6. H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. 2: *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985.

7. Reale, en pp. 125-130, discute el primer ejemplo de la interpretación histórico-evolutiva, esto es, el libro de K.F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.

8. W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga 1982.

pesar de todos sus logros, dejan cuestiones sin resolver, el que siente curiosidad y se presta a escuchar no por eso está ya dispuesto incondicionalmente a dar el salto hacia el nuevo paradigma. El curioso más bien desea saber a qué debe comprometerse con el cambio de paradigma; podría preguntarle a Reale: ¿qué es lo que hay que creer para tener realmente en la mano la llave prometida?

Reale asegura ya de entrada, en la introducción, que no se trata en este caso de una «especie de metafísica alemana» (XIII), como un conocido estudioso de Platón ha creído entender (digamos que ese conocido estudioso de Platón para resolver el enigma no resuelto en Reale escribió un libro sobre verdad y método). Solventada de entrada y de una vez por todas la cuestión relativa a la «metafísica alemana», en la exposición de Reale los dos elementos que constituyen el paradigma de Tubinga son, por una parte, la crítica a la escritura que hallamos en el *Fedro* y en la *Carta VII*, y por la otra sobre todo el testimonio de Aristóteles, según el cual Platón habría admitido los dos principios del Uno y de la Díada indefinida, o de lo Grande-y-pequeño, es decir, de lo Múltiple.[9] La crítica a la escritura debería ser suficiente para explicar por qué en los diálogos no hay una tematización explícita de los dos principios, pero además tenemos sobre todo el testimonio de la *Carta VII*, más clara aún que el *Fedro*, a la que podemos remitirnos.

La polémica con el paradigma de Tubinga deja de tener sentido si se pone en duda la credibilidad del testimonio aristotélico, como ha hecho hábilmente Harold Cherniss.[10] Sin embargo, esta tesis merece poco crédito, y Reale insiste vivamente en ello (111); si Aristóteles se hubiera inventado una doctrina platónica de los principios, tampoco serían dignos de crédito sus testimonios sobre la filosofía anterior a él. Además, sigue sin entenderse qué necesidad tenía Aristóteles de inventársela: para criticar la postura de su maestro –una postura que le interesaba mucho de cara a perfilar su propio pensamiento–, la invención resultaría completamente inútil; la doctrina platónica de la *methexis* le proporciona en este caso una base de conexión suficiente, mientras que Aristóteles puede interpretar la doctrina de los principios incluso como concepción propia.

La tesis de la invención de la doctrina platónica de los principios es insostenible además por otro motivo: en los diálogos de Platón aparecen normalmente pasajes con los que se relacionan de forma más o menos explícita los dos principios nombrados por Aristóteles. La fuerza del libro de Reale reside asimismo en su trabajo sobre este punto. Una vez aceptada la doctrina de los principios como clave de lectura, sorprende incluso cómo se pueden leer de forma diferente numerosos pasajes. Reale lo demuestra en primer lugar con el *Fedón*; y en virtud de la presuposición de que este diálogo se sitúa, por una convicción difusa, en la época intermedia de la producción de Platón, cabe concluir que la doctrina de los principios «seguramente ya está presente a partir de los diálogos interme-

9. *Met*. 987 b 20-988 a 17. En los *Testimonia Platonica* recogidos por K. Gaiser como apéndice a su libro, el pasaje se encuentra en el número 22 A.

10. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.

dios» (162). El debate sobre la importancia y la fechación de la lección *Acerca del Bien* en cierto modo pierde así interés; ya no hace falta preocuparse demasiado por averiguar en qué momento Platón se inclinó por la doctrina de los principios, si los propios diálogos, leídos desde la perspectiva de la exposición aristotélica, dan testimonio en este sentido. Y, lo que es más importante aún, ya no es posible tomar en consideración la separación establecida frecuentemente entre los diálogos juveniles e intermedios por una parte, y los tardíos por la otra, si resulta que por lo menos los diálogos intermedios están subyacentes en la exposición del pensamiento de fondo de los diálogos tardíos. De modo que ya no es decisiva una lectura diacrónica de los diálogos, a menos que la sucesión resulte explícita a través de la escenificación dialógica, por ejemplo en el caso de que una conversación se marque como continuación de otra; más que presentarse como pasos de una evolución del pensamiento, los textos forman como una constelación sistemática, y de este modo permiten entender cómo se remiten recíprocamente los unos a los otros. No es tan importante establecer si se quiere seguir la interpretación de Reale en todos sus detalles, teniendo en cuenta que su planteamiento abre un nuevo acceso a los textos platónicos en su relación recíproca. Y en realidad esto es lo que ocurre, ya que no hace falta discutir las cuestiones relacionadas con una historia evolutiva, que difícilmente pueden solventarse de forma definitiva.

Para el problema de la relación entre los diálogos intermedios y la obra más tardía, el *Parménides* ofrece un interés especial: en él la cesura aparece con gran claridad a través de la dura crítica a la doctrina de las Ideas formulada por el joven Sócrates. No obstante, el diálogo también es muy interesante para la comprensión de la interpretación de Platón hecha por la escuela de Tubinga; si bien esto ocurre con cualquier parte de la obra platónica, es aquí donde se trata de los principios supremos, no sólo de forma explícita sino también con extensión. Por una parte, pues, el diálogo puede confirmar una lectura de Platón desde la perspectiva de la teoría de los principios: no sólo constituyen un testimonio a su favor las parcas declaraciones de Aristóteles sino incluso una obra platónica. Por otra parte, esto no aporta gran ventaja a una interpretación cuyo punto fundamental es la contención en la escritura a la hora de abordar los principios supremos. El *Parménides* presenta la cuestión referente al *status* de la doctrina platónica de los principios y, por tanto, se convierte en banco de pruebas para el «nuevo paradigma».

Está claro que Reale, partiendo de sus propios presupuestos, no puede interpretar como autocrítica platónica la crítica de Parménides a la concepción socrática de las Ideas (364). Se trata más bien, a su entender, de objeciones en contra de la doctrina de las Ideas, que Platón presenta a modo de broma: «un entretenimiento del espíritu para quien ha comprendido el sentido exacto de la doctrina de las Ideas» (375). Para un lector tan superior, es evidente que las aporías en la argumentación socrática nacen del hecho de que Sócrates, joven e inexperto tal como aparece en el *Parménides*, sitúa «la causa al mismo nivel que los causados» (375), es decir, no capta con suficiente claridad la diferencia entre Ideas y cosas que participan de las Ideas. Esto no coincide del todo con los problemas del texto: Sócrates diferencia con precisión, con demasiada precisión,

entre Ideas y cosas: la debilidad de su postura consiste en que no se atiene solamente a lo que es pensable, sino que sostiene una «doble ontología», en la que se dan objetos e Ideas.[11]

Si ésta es la dificultad inmanente a la primera parte del diálogo, entonces Reale tiene razón nuevamente al sostener la tesis de que esa dificultad sólo puede resolverse desde la teoría de los principios: lo que Sócrates quiere entender como participación de las cosas en las Ideas, sólo puede comprenderse en el ámbito de las Ideas, y en éste, en definitiva, como juego común de lo uno y de lo múltiple; lo que se denomina «una cosa» es, para ser más precisos, a veces una expresión de la unión de unidad y multiplicidad.

Ahora bien, respecto a la dificultad de la parte protológica del *Parménides*, es importante que Platón haga que su héroe eleático formule sólo de forma aporética también el juego común de lo uno y de lo múltiple. Y lo que es cierto es que no se puede pretender que del texto del *Parménides* se desprenda la afirmación de Reale de que una parte de las aporías presentadas se puede solucionar y otra parte, no: se puede solucionar la que se refiere a la pertenencia recíproca, y no a la separación, de los dos principios (381 ss.). Reale afirma esto, porque interpreta la tradición indirecta como testimonio de este pensamiento. Así pues, Platón no defiende ni una concepción «monística» ni una concepción «pluralista», sino una concepción «polar»; y esto significa: no existen el uno absoluto ni tampoco lo múltiple absoluto, sino que «toda la realidad depende de una estructura constituida por dos principios que se condicionan mutuamente de forma esencial» (385). La doctrina no escrita es la verdad del diálogo *Parménides*.

La credibilidad de esta tesis es independiente de la posibilidad de que las aporías del *Parménides* puedan resolverse en una concepción de pensamiento tal como se presenta en el diálogo. No obstante, si bien la tesis es esclarecedora, ¿por qué la verdad del diálogo *Parménides* es una doctrina no escrita y no se formula coherentemente como doctrina en un texto posterior al *Parménides*? ¿Es una casualidad? ¿O es algo que tiene que ver con la cantidad inagotable de problemas, tan inagotable que el detalle de los argumentos no tiene fin? ¿O es que la doctrina de los dos principios no puede ser formulada de ningún modo como una doctrina? Reale no responde a ninguna de estas preguntas, sino que se limita a observar que Platón, en el *Parménides*, sólo aporta una prueba de los problemas protológicos, mientras que deja a la «oralidad dialéctica el ... tratamiento completo» (388).

En realidad, si se cree en los testimonios de Aristóteles, es indudable que Platón abordó en el seno de la Academia problemas similares, hasta en los detalles, a los del *Parménides*. Ningún autor que exponga en sus escritos pensamientos fundamentales puede excluirlos completamente de sus discursos. Y lo mismo sucede al revés, con lo cual se plantea de nuevo la pregunta: ¿por qué Platón tiene que ocultar a sus

11. Sobre el concepto de doble ontología y, en general, sobre la interpretación del *Parménides* aquí esbozada, cf. mi artículo: «Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des Parmenides», *Antike und Abendland*, 34 (1993), pp. 29-47.

lectores el «tratamiento completo» de los problemas protológicos, cuando lo aborda tan extensamente en su aspecto aporético? Que el tratamiento completo sólo pueda ser comprensible para los miembros de la Academia no queda nada claro en el caso del *Parménides*: el texto exige una gran capacidad dialéctica por parte del lector, y no es simplemente y meramente esotérico. Al contrario, como cree también Reale, comprender el *Parménides* supone introducirse en reflexiones protológicas concebidas positivamente, y precisamente esto sitúa de nuevo en primer plano la cuestión del carácter no escrito de la doctrina de los principios; si se entiende qué sentido tienen las aporías del texto, se trasluce casi por sí sola la concepción positiva de la teoría de los principios.

Las dificultades dialécticas, tal como el filósofo maestro de Platón las va acumulando una sobre otra, surgen tan sólo porque intenta aclarar la relación de los dos principios del uno y lo múltiple, formulando el fundamento (o hipótesis) de su pensamiento eleático (*Parm.* 137 B); Parménides, o al menos el Parménides de Platón, es un ontólogo monista que, incitado por el pluralismo de las Ideas del joven Sócrates, se introduce en el pensamiento de lo múltiple, y repetidamente intenta dominar o excluir este pensamiento. Si esto es así, el diálogo no supone en absoluto una victoria de su protagonista eleático; el mensaje implícito sería más bien el siguiente: no es lícito admitir solamente el uno, es necesario admitir también lo múltiple; de no ser así, seguiremos envueltos en aporías como las que presenta el *Parménides*.

Si este mensaje es verosímil, de él se siguen consecuencias de gran importancia: el Uno y lo Múltiple, dotado de los mismos derechos que el Uno, nunca se dejan determinar definitivamente en su relación recíproca, sino que cada unidad asociada a la multiplicidad es una determinada multiplicidad, al igual que cada multiplicidad concretamente experimentable es de una determinada unidad. A Parménides, en su estrategia protológica de sello monístico, se le escapa que el juego común del uno y de lo múltiple puede ser siempre y solamente un juego que se desarrolla recíprocamente; se le escapa, utilizando la fórmula con que se expresa Sócrates en el *Filebo*, «lo de en medio» (*Fil.* 17 A), el número determinado de una multiplicidad que, captada como una unidad, expresa un determinado fenómeno. Para que este pensamiento sea posible es preceptivo que los dos principios tengan los mismos derechos, y si, al mismo tiempo, ésta es la clave para resolver el problema de la doctrina no escrita, entonces Platón con el uno y lo múltiple ha introducido en el juego estructuras fundamentales de la fenomenalidad, y al mismo tiempo ha querido indicar que el punto fundamental no está en su afirmación ontológica, sino en remitirse a ellas conforme a la razón. El *Parménides* tanto muestra la imposibilidad del monismo ontológico como la del pluralismo ontológico. Y sin embargo, la concepción «polar», como la llama Reale, sólo se puede formular de modo que se pase de los principios a los fenómenos, que a su vez sólo son comprensibles como constelaciones de Ideas. El uno y lo múltiple con iguales derechos son principios que no se captan, si se sostienen y entienden dogmáticamente, y con esto se llega a la conclusión decisiva: el sentido de la filosofía no es el debate ontológico sobre el fun-

damento, ni la explicación ontológica del fundamento, sino la investigación transparente de los fenómenos.

Cuando Reale se refiere a la introducción de los dos principios en el *Filebo*, y a la precaución de no remitirse a ellos de forma irreflexiva, es decir, ontológica, la cosa cambia bastante. Platón –dice Reale– no habría desarrollado «las implicaciones teóricas del discurso, que le habrían conducido directamente al tratamiento de los principios primeros, reservado a la oralidad» (438). Pero, ¿cómo es posible una exposición de los principios si no es en una discusión de las «consecuencias dialécticas» (ibíd.), como la que entabla Sócrates en el *Filebo*? ¿En qué debería diferenciarse fundamentalmente un «tratamiento reservado a la oralidad» de discusiones como las que aparecen en el *Filebo*? En la medida en que Reale, detrás de la investigación de los fenómenos, detrás de la discusión dialéctica de problemas filosóficos de fondo, ve algo semejante a una auténtica doctrina, que podría ser formulada correctamente, pero que no es formulada, surge la sospecha de que en la interpretación de Platón que defiende nos hallamos finalmente ante algo semejante a una «metafísica alemana». Se crea la imagen de una filosofía sistemática secreta, que para muchos que dudan de la interpretación esotérica de Platón resulta muy difícilmente aceptable.

Una interpretación de Platón de orientación protológica es, pues, mucho más convincente cuanto menos pie da a sospechar la existencia de una primera filosofía platónica, elaborada pero no comunicada por escrito. Con esto no hay que excluir de entrada que Platón practicara en la Academia la ciencia de una forma que en los diálogos sólo aparece en alusiones; el interés científico de Platón se centraba también en investigaciones de carácter matemático, que ha reconstruido sobre todo K. Gaiser y cuyos puntos de apoyo más claros, en la obra transmitida, los hallamos en el *Timeo; cuando los testimonios de la tradición secundaria son esclarecedores para la comprensión del* Timeo *y de otros textos*, sería una negligencia no hacer uso de ellos.

No debería sorprender que Platón realizara investigaciones y que nos transmitiera en sus escritos poca información sobre ellas. Las investigaciones detalladas sólo son comprensibles si existen un nivel de conocimiento y una experiencia a la altura de éstas. Tampoco cabe sorprenderse del carácter central de esas investigaciones, si se piensa en los correspondientes pasajes programáticos de la *República* (521 B-535 A). Sin embargo, no es éste el problema principal del debate en torno a las doctrinas no escritas. El núcleo de la doctrina platónica no escrita no son esas investigaciones, sino los dos principios, y éstos, a su vez, cumplen su función, según el *Filebo*, sólo cuando actúan de sostén de un saber no tematizado al menos ontológicamente, y en este sentido no proposicional.[12] Por otra parte, se puede hacer comprensible que las cosas son así sólo implicándose en discusiones protológicas y absteniéndose al mismo tiempo, como Sócrates en el *Filebo*, de jugar al juego engañoso de batallas ontoló-

12. Sobre el concepto de saber no proposicional, cf. W. Wieland, citado anteriormente, nota 8.

gicas entre gigantes. El Sócrates maduro del *Filebo* tiene algo mejor que ofrecer que el ontólogo eleata Parménides. Lo que podría tener el aspecto de una tesis ontológica, y en el testimonio de Aristóteles tiene el aspecto de una tesis ontológica, Platón prefiere abstenerse de considerarlo una tesis, sin negar ciertamente, o silenciar básicamente por escrito el pensamiento que le corresponde.

Con esta reflexión, la intuición central de la interpretación protológica de Platón resulta más tolerada que rebatida. El enigma de la doctrina no escrita se resuelve al menos en un cierto aspecto, si se tiene en cuenta tal como indica el *Filebo* que sólo se puede llegar a una comprensión correcta del pensamiento explícito de los dos principios si se comprende el programa platónico de investigación: el programa que el Parménides del diálogo platónico no entiende en absoluto. Es preciso experimentar cómo algo se muestra a la luz de las Ideas –y los dos principios también son Ideas– antes que discutir las Ideas de forma conceptualmente aislada. Las discusiones conceptuales no son un fin en sí mismas, y ni siquiera deben estar al servicio de una ontología dogmática, sino que su sentido es proteger de errores la investigación de los fenómenos. Platón hace esto repetidamente: incluso las discusiones a nivel dialéctico de las Ideas en el *Sofista* evitan tener el carácter irresoluble de los debates proposicionales, e introducen en las posturas fijas el movimiento necesario para entender los fenómenos. La comunicación, tan directa como sentenciosa, de los principios por parte de Aristóteles induce a engaño, porque no informa del contexto ni puede dar lugar a la familiaridad con la investigación filosófica, que Aristóteles sin duda poseía.

Callar o expresar sólo indirectamente determinados pensamientos también tiene que ver con la circunstancia de que no todo interlocutor –y por supuesto no todo lector– está en condiciones de entender la formulación de un pensamiento. En el *Filebo*, Sócrates puede exponer los dos principios y darlos a conocer incluso como origen de la filosofía, porque al mismo tiempo se afana por combatir activamente su dogmatización ontológica.

No obstante, forma parte de la esencia de la comunicación escrita de pensamientos filosóficos el hecho de que ningún libro puede excluir de la lectura a determinados lectores. Pero, por otra parte, una de las posibilidades del arte literario consiste en exponer las condiciones propias para comprender pensamientos aludidos o también comunicados. El mérito del libro de T.A. Szlezák –libro tan ágil como conciso– es precisamente haber puesto de relieve, de una forma perfectamente inteligible, esta propiedad del diálogo platónico. La introducción de Szlezák a la lectura de Platón es apropiada para el que se retraiga asustado por la desbordante materia épica de Reale y, no obstante, desee conocer las líneas básicas de una interpretación «esotérica» de Platón. Pero en las cuestiones decisivas Szlezák, trabajando sobre la base de los resultados de su gran libro sobre Platón y asimilando en parte estos resultados incluso con mayor precisión, va más allá que Reale, puesto que desarrolla los rasgos básicos de una hermenéutica literaria elaborada específicamente para los diálogos platónicos.

Dos son, sobre todo, los momentos estructurales cuyo significado

para Platón elabora Szlezák: en primer lugar, los numerosos pasajes de los diálogos (presentados uno por uno en su gran obra anterior) en los que una determinada pista no tiene seguimiento posterior, una determinada pregunta se queda sin respuesta; y en segundo lugar el movimiento, repetidamente descrito y perseguido en los diálogos, de una ascensión a niveles más altos, que termina en el nivel máximo del saber. En cuanto al primer aspecto, Szlezák está en condiciones de aclarar cuán a menudo la inteligencia filosófica llena de lagunas de quien en cada ocasión hace de interlocutor es responsable de la omisión de temas en los diálogos de Platón; la «omisión» es un principio importante desde el punto de vista de la economía verbal o desde el punto de vista didáctico, al que hay que atenerse para no echar a los puercos las proverbiales margaritas, pero también para no exigir demasiado de un interlocutor inexperto aún. Y viceversa, es propio del momento estructural de la omisión el hecho de que la discusión refrenada pueda no obstante ser comunicada, si llega el caso. La otra cara de la omisión es la posibilidad de acudir en ayuda del discurso, en cuanto se capta de forma más precisa, más completa o mejor de lo habitual aquello que, en relación con una nueva situación de la conversación filosófica, se revela insuficiente.

La remisión al momento estructural de la omisión va en contra de la convicción de que los textos platónicos contendrían básicamente la propia verdad en forma oculta, de modo que el descubrirla sólo dependería del ingenio del lector. Szlezák lo explica de modo muy convincente siguiendo la línea de algunos ejemplos, y señala así que la filosofía, tal como la entiende Platón, «exige el hombre completo» (27) *: la formulación de pensamientos filosóficos va tan ligada a la situación de la conversación y a la persona que en cada ocasión hace de interlocutor que no todo puede ser dicho en otras condiciones.

Pero al llamar la atención sobre este tipo de cosas, Szlezák no pretende tan sólo aportar su contribución al análisis del arte platónico del diálogo. Lo que más le interesa es hacer verosímil, a partir de la estructura de los diálogos, la existencia (necesaria) de una doctrina no escrita: los diálogos no sólo remiten los unos a los otros, sino que remiten sobre todo a algo que está más allá de los propios diálogos (37 ss.). A este respecto, Slezák llega a la tesis decisiva a partir de una interpretación del *Fedro*, o más exactamente del pensamiento allí formulado de que un filósofo debe disponer de algo «de mayor valor» respecto a lo que comunica por escrito: «el filósofo puede acudir oralmente en ayuda de sus propios escritos, puesto que está en condiciones de ofrecer mejores fundamentos» (77); básicamente, es capaz de interpretar en una conversación sus escritos, que no están a salvo de malentendidos, y ser así más preciso, más creíble.

Eso significa, como destaca expresamente Szlezák, no sólo que la conversación es por sí misma superior a lo escrito (83), sino que según Platón sólo puede ser filósofo quien posee ideas que por escrito no pueden defenderse suficientemente. Esta tesis se completa mediante la re-

* [En adelante se cita de la edición italiana del libro de Szlezák, *Come leggere Platone*, Milán 1991, n.d.t.].

misión a las descripciones de un ascenso a niveles superiores hasta alcanzar el nivel supremo del saber, porque la capacidad filosófica de fundamentar mejor en ningún caso puede ser interpretada como una versatilidad retórica, sino que está vinculada más bien a lo que es objeto de saber filosófico, y esto significa, desde un punto de vista platónico: vinculada a las Ideas. Ahora bien, para la ascensión sólo falta que el nexo entre las Ideas se dirija, en la cumbre, a lo protológico, para identificar el auténtico saber filosófico con la doctrina no escrita.

En cuanto al papel que desempeñan las Ideas de cara a la constitución del saber filosófico, no parece que sea posible oponerse a Szlezák con razones convincentes; el hecho de que la comunicación escrita esté mucho más alejada de la verdad que la conversación oral puede reforzarse además por medio de las discusiones sobre la poesía que aparecen en el libro décimo de la *República*. Resulta asimismo convincente que Szlezák se mantenga más reservado que Reale respecto a la cuestión de si el saber filosófico, que está «detrás de los diálogos» (147), tiene el carácter de un sistema filosófico.

Szlezák ha abordado esta cuestión en un ensayo [13] y se ha referido a la conveniencia de no dejarse engañar por la desconfianza respecto a un cierto concepto de sistema, tal como lo sostuvo sobre todo el idealismo alemán. Szlezák, en cambio, tiende a concebir la dialéctica platónica como un intento «de señalar un camino para la captación de todos los ámbitos de la realidad» y, para reforzarlo, cita un pasaje del *Menón* donde se habla de que «la naturaleza está toda emparentada» (81 C-D). En realidad, esto no debe entenderse en el sentido de un nexo deductivo, sino que significa que no hay nada en el mundo que esté excluido de la investigación. En los diálogos, mediante el procedimiento de la *diairesis* y de la *synagoge*, Platón señala un camino que hace accesibles los fenómenos, pero que no es una clase de pensamiento fundacional jerárquico.

Si el sistematismo platónico consiste en la unitariedad de este procedimiento, habría que ser más prudentes aún que Szlezák y no identificar el saber esencialmente no escrito con una doctrina de los principios, sin poner en duda por ello el papel central que desempeñan los principios respecto a este saber. En efecto, Szlezák llama la atención sobre el hecho de que la filosofía no escrita no debería interpretarse erróneamente como si fuera propiamente una segunda filosofía, que se ocultaría detrás de los diálogos esotéricos. Pero es evidente que cree firmemente en la fuerza fundacional de los dos principios, cuando dice, a propósito del camino que va desde lo exotérico a lo esotérico, que se trata «de un filosofar ininterrumpidamente en torno a los mismos problemas, con una progresiva elevación del nivel de justificación» (95). Cabe preguntarse de nuevo si no se trata de un pensamiento demasiado jerárquico, mientras que el relieve otorgado a los dos principios tiene sobre todo un sentido antieleático –y en contra también del heraclitismo vulgarizado; en cualquier caso, el *Parménides* remite al primero. Pero entonces el uno y lo múltiple no serían en to-

13. T.A. SZLEZÁK, «Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata», *Methexis*, 6 (1993), pp. 155-174.

das las circunstancias distintos antes de las Metaideas (*megista gene*), que en el *Sofista* aparecen indicadas intencionadamente en superlativo; finalmente, el *Parménides* muestra también que la discusión del uno y de lo múltiple no puede completarse de ningún modo sin las Ideas de lo idéntico, de lo diverso y del ser. En la medida en que los principios señalan la estructura de la fenomenalidad, su conocimiento explícito hay que interpretarlo como condición para saber qué es un fenómeno y, por tanto, para recorrer con éxito el camino de una determinación de los fenómenos: y si se entiende su *parietariedad*, dejarán de ser un obstáculo los dogmas eleáticos o heracliteos. Ahora bien, el campo del saber filosófico es notablemente más vasto, y lo que se encuentra en este campo no puede deducirse de los principios; qué es un fenómeno ya no se entiende tan sólo a partir de la Idea del uno y de lo múltiple. Nos movemos siempre dialécticamente en un campo de Ideas, que no origina construcciones sistemáticas en cuanto campo de juego del pensamiento, sino que sólo puede ser explicado en parte.[14] Está claro que no todo lo que se halla en este campo se puede comunicar sin problemas a cualquiera.

Para diferenciarlo del esoterismo de una doctrina determinada, fundacional en último término, que está detrás de los diálogos, se puede llamar a esto, como hace W. Wieland, el «esoterismo del saber», y remitir al hecho de que «el acceso a la documentación del saber (...) dista mucho» de garantizar «el acceso a este mismo saber».[15] Puesto que el saber filosófico en este sentido no es proposicional, sino disposicional, necesita la «ascensión» hasta éste: es necesario poderse mover en el campo de las Ideas y además, naturalmente, experimentar las Ideas en cuanto Ideas. Teniendo en cuenta que el saber filosófico es un saber de la experiencia de este tipo –un saber a nivel muy alto–, la comunicación escrita por sí sola puede conducir a una filosofía aparente, que sólo crea una ilusión de verosimilitud. La superioridad de la conversación viva respecto de la comunicación escrita tiene, en consecuencia, su fundamento en el hecho de que la conversación es capaz de despertar y formar un saber filosófico. En cambio, el que toma parte en conversaciones filosóficas sólo para hacerse el interesante incurre en la misma deslealtad que en la *Carta VII* se atribuye críticamente a Dionisio (cf. Szlezák, pp. 161 ss.).

Si las reflexiones que acabo de formular son correctas, se trata de distinguir al menos tres aspectos de la «doctrina no escrita»: la doctrina de los principios en sentido estricto, la actividad oral de enseñanza por parte de Platón en la Academia y, por último, el «esoterismo del saber». Teniendo en cuenta cada uno de estos aspectos, cabe diferenciar entre lo que hay

14. Cf. a este respecto, H.G. GADAMER, *Platos ungeschriebene Dialektik*, en: ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Tubinga 1985, pp. 129-153. Gadamer habla de la concepción platónica de las Ideas como de una «teoría general de la relación (–) que tiene como consecuencia, de forma convincente, la infinitud de la dialéctica» (151). Esto no hay que confundirlo con el «infinitismo» de la filosofía romántica de la reflexión, porque en el caso de la investigación de los fenómenos en un mundo de las Ideas no se trata de reflexionar saliéndose de los límites que existen en cada ocasión, y menos aún se trata de realizar así una experiencia de lo absoluto.

15. Wieland, *sup. cit.*, p. 46.

que entender por «no escrito»: mientras que el hecho de que la doctrina de los principios «no está escrita» se fundamenta en que puede interpretarse erróneamente como una postura ontológica, las otras partes de la doctrina de Platón, que sólo se han transmitido y reconstruido indirectamente, no deberían quedar excluidas de la comunicación escrita basándose en razones filosóficas inamovibles: mucho de cuanto sabemos de ello puede ser imaginado en un texto como el *Timeo*. Por el contrario, para el saber filosófico es esencial el «esoterismo», y en último término no es la propia seriedad de la interrogación y de la investigación filosófica la que obstaculiza una comunicación irreflexiva. Los diálogos nos ofrecen una imagen impresionante de esta seriedad.

Se perfila, pues, finalmente la posibilidad de una lectura de Platón que acepta las reflexiones protológicas sin interpretar la doctrina de los principios como una fundación última de tipo ontológico. Una lectura de este tipo se sitúa en un ámbito problemático, que ya no está caracterizado por el claro *aut aut* de las facciones que luchan entre sí. El que se toma en serio el conjunto de la doctrina de los principios, no debe depositar en ella esperanzas tan grandes como las que deposita Reale. De hecho, una interpretación de Platón de carácter protológico, pero que no atiende a una fundación última, renuncia al criterio aducido por Reale para el nuevo paradigma, con la frase de Leibniz elegida como lema de su libro: «Si qualcun reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain».

RESPUESTA DE GIOVANNI REALE A LA CRÍTICA DE GÜNTER FIGAL

Justamente al comienzo de su exposición, Figal alude, con observaciones muy agudas, a la polémica entre los defensores del nuevo paradigma hermenéutico para la interpretación de Platón y los que se oponen a él: con demasiada frecuencia los contendientes esgrimen diferencias que parecen insuperables, pero que en realidad no lo son, o lo serían sólo en parte si no se partiera de meros prejuicios, y si a veces el compañero de lucha no enmascarase los signos de reconocimiento. Estaría bien, por tanto, concluye Figal, que los contendientes pusieran un digno fin a las hostilidades programáticas, sin que hubiera vencedores ni vencidos.

Al leer las reflexiones de Figal (que, aunque es profesor de la Universidad de Tubinga, no pertenece al círculo de los amigos investigadores de Platón de esta universidad, sino que es discípulo de Wieland y tiene, por tanto, convicciones filosóficas diferentes), he caído precisamente en la cuenta de que en realidad es posible poner fin a las hostilidades de una forma constructiva, sin que haya vencedores ni vencidos.

Estoy de acuerdo con él en muchas de las cosas que dice.

En primer lugar, creo que Figal ha entendido a la perfección mi planteamiento epistemológico de la cuestión: los que niegan la existencia de las doctrinas no escritas de Platón, su importancia y su incidencia, y reafirman la absoluta autarquía de los diálogos propuesta por vez primera por Schleiermacher, hacen lo mismo que los que se negaban a mirar por el anteojo de Galileo, para no tener que abandonar su concepción geocéntri-

ca del mundo y adoptar la heliocéntrica. Realmente, son muchos los estudiosos que siguen todavía por esta senda.

Sólo hay un punto de mi postura que creo que Figal no ha comprendido, y es justamente mi forma de entender el término y, por tanto, el concepto de «sistema».

Me parece que Figal entiende el término sistema *en sentido hegeliano (o en un sentido que deriva del hegeliano), mientras que yo considero el hegeliano no un* «sistema» *en sentido estricto, sino más bien una forma de* «sistematicidad», *una concepción errónea de sistema, una pretensión (absurda para el hombre) de alcanzar y presentar un* saber absoluto de lo absoluto *con todas las consecuencias que esto comporta.*

A mi entender, el término sistema *aplicado a una filosofía significa simplemente que está basada en uno o en unos pocos conceptos base (Bergson, con su fina ironía mayéutica exquisitamente francesa, decía que el gran filósofo nunca dice más que una cosa). Y la teoría de los principios de las doctrinas no escritas de Platón, en mi opinión más aún que la teoría de las Ideas (que queda incompleta en los escritos), cumple precisamente esta función. En las pp. 130-132 hallará el lector algunas precisiones al respecto, que no aparecen en la edición traducida al alemán, a la que se refiere Figal.*

Me complace manifestar que el propio Figal, a las observaciones que le hice por carta, respondió que, una vez hechas estas aclaraciones y establecidas estas precisas restricciones al término «sistema», *no tendría inconveniente en aceptar la calificación de* «carácter sistemático» *otorgada al pensamiento de Platón. Se puede afirmar sin reservas que hay en Platón pensamientos y doctrinas de fondo que mantienen entre sí nexos precisos y coherentes.*

En este sentido, afirma Figal, habría que hablar también de un sistema de Nietzsche y de Heidegger.

Esto es precisamente lo que yo entiendo por «sistema».

Las reflexiones protológicas que tienden a fundamentaciones ontológicas últimas no pueden ser para el filósofo (que no es Dios sino un hombre) más que un impacto con el problema de lo entero, *o* ese choque metafísico, *que desvela los horizontes de lo suprasensible (concretamente, en el caso de Platón, desvela los horizontes del Bien como principio de todas las cosas).*

Este sentido del impacto y del choque metafísico que implica la problemática metafísica y protológica es precisamente lo que el propio Platón expresa con la grandiosa metáfora de la «segunda navegación», *con la que consigue la fundación de la metafísica occidental, y es el eje sobre el que se sostiene todo mi libro.*

Apéndice v

Precisiones metodológicas acerca de las implicaciones y las dimensiones históricas del nuevo paradigma hermenéutico en la interpretación de Platón *

Con una respuesta a las críticas formuladas por Vittorio Mathieu y Emmanuele Severino

por *Giovanni Reale*

1. *Observaciones preliminares*

El éxito obtenido por mi libro sobre Platón, del que en diez años se han hecho más de quince ediciones (algunas con una tirada considerable),[1] y el todavía más sorprendente alcanzado por la nueva traducción editada por mí de *Tutti gli scritti* de Platón en función de la nueva interpretación y con diversos criterios innovadores,[2] ha provocado una reacción completamente anómala. Por un lado, las páginas culturales de los periódicos y hasta de los semanarios le han prestado una atención poco habitual en el caso de este tipo de obras. Por el otro, en cambio, las revistas científicas se han abstenido de emitir juicios fundamentados en una pertinente discusión de la tesis y sus fundamentos.

Bien mirado, en realidad esa anomalía ocurre generalmente cuando se propone un paradigma alternativo al dominante en un determinado ámbito de investigaciones, como han señalado acertadamente los epistemólogos contemporáneos de vanguardia.

A decir verdad, las reacciones en contra de un paradigma alternativo al dominante suelen ser al comienzo violentas oposiciones, con vivas discusiones y polémicas de diverso género. Y esto es precisamente lo

* Este artículo fue publicado en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 84 (1992), pp. 219-248; solamente le he añadido el subtítulo y las fechas de las nuevas ediciones de mi *Platón*, posteriores a 1992; reproduzco el artículo íntegramente, incluso con las últimas páginas que recuperan el concepto base del epílogo (¡*repetita iuvant*!). El artículo contiene muchas respuestas a las críticas que siguen formulándose, y por esto considero necesario plantearlo de nuevo aquí.

1. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Cusl, Milán 1984[1]; 1986[2-4]; Vita e Pensiero, Milán 1987[5]; 1989[6]; 1990[8-9]; 1991[9-10]; 1993[11]; 1994[12-13]; 1995[14-15]. La décima edición, corregida y aumentada, es la que considero definitiva. [Un éxito imprevisto de la obra ha hecho que se llegara a esta vigésima edición, que es la definitiva].

2. Platone, *Tutti gli scritti*, editado por G. Reale, Rusconi, Milán 1991[1-2]; han colaborado en esta obra: M.L. Gatti, M.T. Liminta, C. Mazzarelli, M. Migliori, R. Radice.

que sucedió cuando se publicaron los libros sobre Platón de la Escuela de Tubinga, en los años sesenta, e incluso más tarde.[3] Muchos creyeron que con aquellas críticas y aquellas posturas tan contrarias lograrían hacer desaparecer del mapa total o parcialmente el nuevo paradigma.

Pero el *Platone* italiano de Krämer, presentado con gran convicción con demostraciones de toda una serie de implicaciones y de consecuencias metodológicas y hermenéuticas del nuevo paradigma,[4] los nuevos libros italianos de Gaiser,[5] las nuevas contribuciones de Szlezák,[6] y el nuevo planteamiento que yo mismo he hecho de la cuestión, elevándola a un plano epistemológico, destacando la importancia precisamente «paradigmática» de la nueva interpretación, y la demostración que he ofrecido de la dimensión y del alcance histórico del nuevo paradigma y, por tanto, de su importancia metateórica,[7] han frenado notablemente las polémicas científicas, y han obligado a los adversarios a mantener posturas de silencio y de prudencia más que a enzarzarse en discusiones polémicas, que son un tanto peligrosas en terrenos rigurosamente científicos.

3. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introducción y trad. de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1982; 1987²; 1989³. Véase sobre todo la última parte, pp. 313-335, en las que el autor adopta un tono polémico muy vivo, y la diferencia entre esta parte y las tres primeras.

4. El libro escrito por Krämer por invitación mía tiene un planteamiento muy original y nuevo en relación con los anteriores. En la primera parte (pp. 33-149), Krämer estudia la postura de Schleiermacher en la interpretación de Platón, con todas las consecuencias que se han derivado, en función de cánones metodológicos muy precisos. En la segunda parte ofrece en síntesis una clarísima exposición del contenido de la teoría de los Principios, de su significado y alcance desde el punto de vista histórico y hermenéutico (pp. 153-257). En la tercera parte Krämer estudia la importancia filosófica de la teoría de los principios en la historia del pensamiento occidental, hasta la época moderna. De la cuarta parte, que es una conclusión, ya he hablado en la nota anterior. La extraordinaria riqueza de conocimientos que demuestra Krämer y la maestría con que domina todo el material hacen del libro una obra imprescindible a todos los niveles (se ha hecho ya una traducción al inglés publicada en América; también está en curso una traducción al español y se ha solicitado autorización para una traducción al japonés).

5. Los libros de Gaiser que mayor difusión han tenido en los últimos tiempos han sido precisamente los italianos publicados por el «Centro di Ricerche di Metafisica»: *La metafisica della storia in Platone*, obra traducida y prologada por mí, publicada en Vita e Pensiero en 1988, reeditada en 1991 y reimpresa de nuevo en 1992. La obrita *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone*, también traducida y prologada por mí, fue publicada en 1990, y reimpresa de nuevo en 1992.

6. TH. A. SLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introducción y trad. de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1988, 1989² (la edición alemana original es de 1985). De TH. A. SLEZÁK véase también *Come leggere Platone*, Presentación de G. Reale, trad. de N. Scotti, Rusconi, Milán 1991[1-2] (edición publicada por primera vez en Italia).

7. Cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., especialmente pp. 3-134.

Krämer, en un artículo que aparece publicado en este volumen como Apéndice II,[8] señala que este silencio puede significar dos cosas: o bien que quien calla otorga, o bien que no otorga, pero que no tiene nada que responder. Yo me inclinaría a pensar que podría tratarse incluso de una suspensión de juicio (de una *epoché*) motivada por la duda, o bien de una «remoción» freudiana de la cuestión.

No obstante, muchas discusiones verbales mantenidas con varios colegas y las posturas adoptadas por algunos autores en artículos de periódicos contienen una serie de interpretaciones erróneas y de equívocos de fondo que creo oportuno poner de relieve y refutar, limitándome naturalmente a los más serios y más significativos.

Los equívocos de fondo se deben sobre todo a las razones siguientes: incomprensión de la dimensión histórica de la nueva interpretación, prejuicios teóricos, prejuicios ideológicos, enfoques incorrectos de los nuevos cánones de la epistemología moderna e incorrecta asimilación de los mismos para comprender la evolución de la ciencia.

A partir de la octava edición de mi obra *Per una nuova interpretazione di Platone*, escribí un *Epílogo* (1989),[9] que conservé también en la décima edición (1991),[10] y en las siguientes, en el que respondía a algunas objeciones fruto de estos prejuicios. Pero teniendo en cuenta que los que tienen una de las siete primeras ediciones no han podido leer ese *Epílogo* y su contenido no ha llegado a la mayoría, me parece oportuno recoger ahora algunas de las ideas expresadas en él, junto con otras nuevas, con objeto de eliminar, en la medida de lo posible, una serie de equívocos basados en prejuicios a los que ya he aludido antes y que ahora iré precisando.

2. *Referencias concretas de la crítica platónica a la escritura que aparece en el* Fedro *a convicciones aparecidas en Grecia a partir del siglo V a.C. que alcanzaron su madurez en la época de Platón*

Comenzaré rebatiendo ciertos prejuicios estrictamente «teóricos», esto es, basados en la firme convicción de que todos los problemas hermenéuticos pueden resolverse precisamente sobre bases doctrinales, sin considerar seriamente que ciertas posturas de filósofos, de grandes filósofos incluso, *sólo* pueden interpretarse correctamente *si se entienden sus raíces históricas y se sitúan en el trasfondo cultural de donde han surgido*.

La nueva interpretación de Platón se sostiene sobre el valor limitado

8. Véase el artículo: *L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone*, reproducido también en el presente volumen como Apéndice II (pp. 737-751), a partir de la duodécima edición.

9. En las pp. 777-784.

10. En las pp. 713-720.

que Platón concede a la escritura. Las páginas finales del *Fedro* [11] y el *excursus* central de la *Carta VII* [12] son un buen ejemplo a este respecto.

Platón nos dice claramente por qué solamente hay que considerar «filósofo» a aquel que no pone por escrito las cosas que para él son de mayor mérito [13] y que, por tanto, sobre estas cosas no hay ni habrá nunca una obra suya.[14]

Si no se tienen en cuenta las raíces y el trasfondo histórico de estas afirmaciones y se interpretan de acuerdo con los cánones teóricos y con las convicciones del hombre de hoy, se pueden sacar incluso conclusiones bastante estimulantes, profundas y hermosas desde un punto de vista teórico, pero se corre el riesgo de no captar o de deformar la verdad histórica.

Vittorio Mathieu, por ejemplo, en las páginas de *Il Giornale*,[15] ha hecho unas observaciones muy agudas, pero justamente ahistóricas, es decir, que no se sitúan en la época de Platón para entender su crítica de la escritura y la convicción de la superioridad de la oralidad dialéctica en una dimensión histórica concreta.

Veamos el punto clave del artículo:

«¿Por qué las *doctrinas no escritas* son las más importantes? Porque se refieren a los *principios* que no todos son capaces de entender. Ahora bien, ¿cómo conocerlas, si no fueron escritas? Aristóteles nos dice algo acerca de ellas. Pero, sobre todo, no es imposible deducirlas de los propios escritos de Platón, aunque sea por alusiones. El *Fedro* nos explica también *por qué* el filósofo no puede comunicar por escrito todos sus pensamientos: no podría defenderlos de las objeciones ni adaptarlos a la diversidad de lectores. Los textos escritos, dice por esto el *Fedro*, hay que tomarlos en serio, pero no demasiado. Por otra parte, teniendo en cuenta que el *Fedro* también es un texto escrito, de ello se sigue que tampoco estas afirmaciones hay que tomarlas *demasiado* en serio. En definitiva, los seguidores de las nuevas propuestas deberían defenderlas con el mismo sentido del humor del que daba muestras Platón».

Mathieu adopta después una postura personal en los siguientes términos:

«Hay una gran verdad enunciada por Platón: "la seriedad es hermana de la broma". O bien: las palabras que pretenden ceñir la verdad como se ciñe un *objeto* inevitablemente se obstinan en la falsedad. Por esto los escritos no deben tomarse rigurosamente en serio, sino más bien como "alusiones", como juegos que remiten. Que remiten a lo "no escrito". Las doctrinas no escritas no son, por tanto, *diferentes* a las escritas, sino que son aquello a lo que remite lo escrito, *más allá de sí mismo*. Son los principios, que resultarían falseados si se redujeran a una fórmula. Y se me ocurre ahora un ejemplo: la música ¿es escrita o *no escrita*? A partir de Guido d'Arezzo está escrita con gran precisión, pero

11. *Fedro*, 276 B-278 E.
12. *Carta VII*, 340 B-345 C.
13. *Fedro*, 278 D-E.
14. *Carta VII*, 341 C.
15. V. MATHIEU, «Dalla viva voce del filosofo», *Il Giornale*, jueves 10 de octubre de 1991.

no *está toda* en las anotaciones del compositor. De ser así, sería muy fácil dar instrucciones a una computadora y hacer que interprete la música mecánicamente. El intérprete, por el contrario, va *más allá de lo escrito*, aunque se mantiene fiel (si es un buen intérprete). ¿Y cómo es que Platón afirma que las doctrinas no escritas podrían expresarse con pocas y simples palabras, pero que serían mal interpretadas por la mayoría? Estas "pocas y simples palabras" son como las anotaciones que el compositor añade al pentagrama (*andante con moto*, *ma non troppo*, y otras por el estilo). Y *no diría nada* si el intérprete no las interpretase (Erik Satie hizo de ello estupendas parodias). Si no fuese así, contraponer escritura y oralidad carecería de relevancia. Finalmente, cualquier comunicación oral, en la medida en que es dialéctica, sólo es verbalizable por escrito: ahora bien, esto tan sólo serviría de ayuda a la memoria. Lo importante es que todo cuanto se registra (como en la música) sugiere ese *sentido* del discurso, que no se deja registrar. Así se explica además una paradoja aparente... De la escuela que sostiene la preeminencia del Platón no escrito ha salido (...) la mejor edición italiana de *Tutti gli scritti* de Platón (Rusconi). No de "todas las obras", señala Reale, porque lo esencial de las obras es lo no escrito. Ya; pero lo esencial se saca, precisamente, de lo escrito».

Estas observaciones, aunque muy agudas y hermosas, no resisten la prueba de los hechos. Es cierto que Platón mediante alusiones remite varias veces en sus diálogos a lo no escrito, pero con una técnica dramatúrgica y de composición que hace incomprensible (o muy vagamente comprensible y por tanto incorrectamente comprensible) su mensaje *a quien no tenga conocimiento de él por otra vía (a través de las lecciones impartidas en el seno de la Academia)*. Y los intérpretes modernos que han entendido, total o parcialmente, estos mensajes lo han hecho siguiendo la tradición indirecta, es decir, a través de las informaciones que los discípulos nos han transmitido precisamente acerca de lo que Platón había dicho, pero no escrito.

La referencia a la interpretación de la música, aunque es correcta respecto a la interpretación de cualquier forma de escrito, no capta la postura específica de Platón, porque nuestro filósofo no habla para nada de lo no escrito como «interpretación» de lo escrito, sino como un *contenido doctrinal* concreto (se trata de las cosas de mayor mérito o, mejor aún, de supremo mérito). Y dice que no es filósofo, sino poeta, legislador, logógrafo o algo parecido, pero en cualquier caso no filósofo *el que precisamente pone por escrito estas cosas*.

Pero antes de abordar el problema del *porqué* histórico de esta postura adoptada por Platón, quiero referirme a otras observaciones, agudas y progundas, formuladas por Emanuele Severino.

Escribe Severino:[16]

«Mantener despierta la memoria inteligente del pensamiento de

16. E. SEVERINO, «Platone, padre nostro uno e multiplo», *Corriere della sera*, domingo 29 de diciembre de 1991.

Platón es una necesidad para la cultura y la civilización de Occidente. La aparición en Italia de una nueva traducción de todos los escritos de Platón es, por tanto, un acontecimiento cultural que no debe situarse en el mismo plano que los demás. *Tutti gli scritti* es, en todos los sentidos, una obra espléndida, aun con independencia de la palabra de Platón. Giovanni Reale se ha encargado de la edición y ha dotado a la obra de un elevado nivel científico y un carácter unitario».

Refiréndose luego a la tesis de fondo de la nueva interpretación, escribe Severino:

«A pesar de todo, esta tesis resulta desconcertante y poco convincente. En efecto, cuando a través del testimonio de Aristóteles intentamos averiguar en qué consiste el contenido de las doctrinas no escritas, nos encontramos con que afirma algo que Platón ha desarrollado con la mayor precisión y extensión en sus propios escritos. Se trata justamente de la estructura especulativa sobre cuya base el pensamiento de Platón lleva a cabo el "parricidio", es decir, mata el pensamiento de Parménides. Según Giovanni Reale, el contenido esencial de las doctrinas no escritas de Platón aparece en el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se dice que, para Platón, los elementos de los seres son el Uno y la Dualidad. Reale observa justamente que la Dualidad "es el principio y la raíz de la multiplicidad de los seres" y que "para los griegos el problema metafísico de fondo consiste en explicar *el porqué de la multiplicidad*, es decir, por qué y cómo del Uno deriva lo Múltiple". También fue, pues, *el* problema de Platón. Y un problema de una intensidad grandiosa, antes inexistente, precisamente porque Parménides había negado la existencia de lo Múltiple y, por tanto, había cortado de raíz la posibilidad de que del Uno derive lo Múltiple».

Las conclusiones que sobre este punto saca Severino son las siguientes:

«Platón no se limita a *afirmar* (como parece desprenderse básicamente del testimonio aristotélico) que existe lo Múltiple. No se limita a declarar su propia fe en la existencia del mundo –igual que Parménides no se había limitado a declarar su propia fe en la existencia de éste. Platón desarrolla, sobre todo en el *Sofista*, una estructura especulativa que es la cumbre del pensamiento humano de todos los tiempos y que pretende salvar al mundo de la aniquilación impuesta por Parménides. De modo que las que, según los autores antes mencionados, deberían ser las doctrinas no escritas de Platón ¡constituyen, en cambio, la obra capital *de sus escritos*! ¡Son su escritura más elevada y profunda, la más decisiva para la historia de Occidente!».

No es difícil formularle a Severino las siguientes objeciones: es cierto que el *Sofista* es esa gran obra capital que él dice, esto es, una de las obras más importantes de la historia de la metafísica occidental, y también es cierto que presenta el «parricidio» de Parménides (que consiste en la aceptación del no-ser en el sentido de «diverso» y en la introducción de los múltiples significados del ser y, por tanto, de la multiplicidad, con todas las consecuencias que esto conlleva), pero también es cierto que el *Sofista* no habla en absoluto precisamente de *la Díada indefinida*, que es justamente *el principio de la multiplicidad*, del que nos informa Aristóte-

les. Y las doctrinas no escritas trataban precisamente *de los principios primeros ultimativos*, resumibles en «muy pocas palabras», dice de forma expresa Platón. Y eran precisamente esos principios resumibles en poquísimas palabras los que daban sentido último a lo que Severino llama los desarrollos especulativos del *Sofista* y de los otros diálogos.

Además, la crítica de la escritura que hace Platón la interpreta Severino como una crítica general del lenguaje, tanto escrito como oral: el lenguaje, dice Severino, «no equivale a la verdad ni la contiene», y ésta sería «una de las tesis fundamentales de toda la tradición filosófica hasta Hegel y Husserl».

En cuanto al lenguaje, además, si Platón sitúa el oral por encima del escrito quiere decir que, debido a su rigidez, el lenguaje escrito está aún más alejado de la verdad que el oral, que es más vivo y más cercano al pensamiento, porque resulta más fácil de plasmar por éste. Por eso concluye Severino: «Pero cuando Platón defiende la superioridad de la palabra hablada respecto de la escrita no está preparándose el camino para comunicar el improbable y mezquino mensaje (indigno de la pura transparencia del pensamiento griego) de que hay cosas de su doctrina que él nunca pondrá por escrito. Cuando escribe: "no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas" lo que pretende decir es que ningún escrito, ni siquiera el mejor, puede ser la verdad que habita en el alma».

Por muy bellas y profundas que sean estas palabras desde el punto de vista teórico, no son válidas, como decía antes, desde el punto de vista histórico.

Las razones que voy a exponer ya han sido mencionadas por algunos estudiosos, sobre todo por filólogos, y aún no han llegado a ser *communis opinio*. Erler fue el primero que las vinculó sistemáticamente con los autotestimonios de Platón,[17] y quiero reproducir y completar ahora algunos puntos que él ilustra.

El autotestimonio del *Fedro* presenta una crítica de la escritura que, lejos de tener un valor teórico abstracto, apunta a algunas convicciones que, surgidas a partir de la segunda mitad del siglo V a.C., se estaban imponiendo en el siglo IV y, por tanto, no se entienden muy bien si no se resitúan en la dimensión histórica en la que surgieron.

Cojamos algunas ideas de fondo del autotestimonio del *Fedro* y comparémoslas con las ideas que se habían formado en el período antes indicado, y que precisamente en la época de Platón habían alcanzado plena madurez.

En primer lugar recordaré que cada vez estaba más difundida la idea de que la escritura era «un fármaco de la memoria», es decir, un soporte y un elemento constitutivo y hasta sustitutivo de la memoria. En el *Prometeo*, por ejemplo, Esquilo escribía que la escritura era «memoria de todas las cosas», e incluso la llama «madre de las Musas», esto es,

17. M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Introducción de G. Reale, trad. de C. Mazzarelli, Vita e Pensiero, Milán 1991 (la edición alemana es de 1987).

Mnemosine, diosa de la memoria, que es precisamente madre de las Musas.[18] Atribuye la invención del número y de la escritura a Prometeo, cuando normalmente se atribuía a Palamedes o a Cadmo. También en un fragmento de Eurípides se dice que la escritura es un fármaco que elimina el olvido.[19] Gorgias, además, presenta la escritura como órgano de la memoria.[20]

Los estudiosos han destacado que esta idea también aparece representada en la decoración de vasos. Escribe Erler: «Especialmente significativo de cara al uso, evidentemente habitual en esta época, de textos escritos, y al mismo tiempo de cara al progresivo avance de la escritura en general, es un vaso procedente del Ática (475-450). En él aparece representada Calíope, que está tocando la lira. Pero se puede ver también a Mnemosine que sostiene un rollo de escritura y mira hacia la Musa que está tocando. "Los nombres de la madre de las musas y de Calíope están elegidos sin duda para sugerir el hermoso sonido de la lira (o la belleza del canto) y el rollo del libro como instrumento recordatorio". Mnemosine como madre de las Musas y vía jerárquica que transmite al poeta, en una sociedad marcada por la oralidad, el saber divino entendido como verdad que hay que transmitir a los hombres, se sirve aquí de la escritura y, por tanto, de un medio que sustituye precisamente la condición que representa propiamente Mnemosine. Esto se corresponde perfectamente con el pasaje antes citado del *Prometeo*, donde Prometeo se jacta de haber inventado la "escritura madre de las Musas"».[21]

Pues bien, veamos cómo Platón reacciona contra esta convicción que se estaba imponiendo. En el *Fedro* dice claramente: la escritura «no es el fármaco de la memoria, sino un simple recordatorio».[22] Y decir que la escritura no es un fármaco de la memoria sino un «recordatorio para la memoria» significa precisamente que la memoria se crea por otra vía y con otros instrumentos y que, una vez creada por otra vía y con otros instrumentos, sus contenidos pueden ser «recordados» con la escritura.

Si se confía sólo en la escritura, no se crea memoria, sino olvido.

Veamos las palabras exactas de Platón: «Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio».[23]

18. ESQUILO, *Prometeo*, 459 ss.

19. EURÍPIDES, fragm. 578 ² Nauck.

20. GORGIAS, 82 B 11 a Diels-Kranz.

21. M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., pp. 107 s. El pasaje que cita Erler es de H.R. IMMERWAHR, *Bookrolls on Attic vases*, en AA.VV., *Classical, Mediaeval, and Renaissance Studies in Honor of B. Ullman*, vol. I, Roma 1964, p. 29.

22. *Fedro*, 275 D.

23. *Fedro*, 275 A.

Veamos de forma sinóptica los pasajes a los que acabo de referirme:

ESQUILO, *Prometeo*, 459 ss.:

καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων,
/ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε
συνθέσεις, /μνήμην ἁπάντων,
μουσομήτορ' ἐργάνην.

EURÍPIDES, fragm. 578 Nauck [2]:

τὰ τῆς γε λήθης φάρμαχ'
ὁρθ ὡσας μόνος, /ἄφωνα φωνήεντα
συλλαβὰς τιθεὶς /ἐξηῦρον ἀνθρώποισι
γράμματ' εἰδέναι.

GORGIAS, B 11 a Diels-Kranz:

γράμματά τε μνήμης ὄργανον.

PLATÓN, *Fedro*, 274 E 4-275 A 6:

ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν
ἦν, «Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα», ἔφη ὁ Θεύθ, «σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὑρέθη»
ὁ δ' εἶπεν «[...] νῦν σύ, πατὴρ ὢν γραμμάτων, δι' εὔνοιαν τοὐναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν, αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμιμνῃσκομένους· οὐκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον εὗρες».

Ibíd., 275 C 7-D 2:...

... πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα. Cf. también ibíd., 276 D 1 ss.

Una segunda idea de fondo del autotestimonio del *Fedro*, estrechamente vinculada con la primera, consiste en la negación que de la escritura pueda originarse sabiduría. Sin «enseñanza», según Platón, no puede surgir verdadera sabiduría: del mismo modo que la escritura no puede crear memoria, tampoco puede crear verdadera sabiduría, sino sólo apariencia de sabiduría, es decir, mera opinión.

Veamos las palabras exactas de Platón, puestas en boca del rey Thamus y dirigidas al dios Theuth creador de la escritura: «Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad».[24]

Y esta idea también se estaba imponiendo en la época de Platón.

Hay un verso de Aristófanes en las *Ranas* que es muy representativo: «teniendo un libro, cada uno aprende las cosas justas»; y en otro fragmento el propio Aristófanes presenta al sofista Pródico identificán-

24. *Fedro*, 275 A, 5 ss.

dose con el libro: «este hombre, o libro»,[25] es decir, este portador de sabiduría (sofista) que se identifica con su libro. Naturalmente, Aristófanes se ríe de esto y quiere provocar la risa; pero precisamente el hecho de poner en escena estas ideas para hacer reír significa, teniendo en cuenta el público tan variopinto al que se dirigían sus comedias, que esas convicciones se estaban difundiendo tanto que todo el mundo las conocía.

Pero Aristóteles ya considera sin ninguna duda la escritura como un medio para aprender, y en la *Política* afirma que «la escritura sirve para los negocios, para la administración de la casa y para el aprendizaje de los conocimientos».[26]

Leamos también estos textos, igual que los de antes, de forma sinóptica:

ARISTÓFANES, *Ranas*, 1114:

βιβλίον τ ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιά.

ARISTÓTELES, *Política*, VII 338 a 15 ss.:

ὥσπερ τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλάς, δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρησιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον.

PLATÓN, *Fedro*, 275 A 6-B 2:

σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.

Cf. también JENOFONTE, *Mem.* IV, 2, 1-2 donde a Eutidemo que había recogido muchos γράμματα ποιητῶν καὶ σοφιστῶν y creía que, gracias a estos escritos, podía διαφέρειν τῶν ἡλικιωτῶν ἐν σοφίᾳ, Sócrates le objeta la capacidad del hombre y adquiere διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν, y reafirma: μὴ γίγνεσθαι σπουδαίους ἄνευ διδιασκάλων ἱκανῶν.

Otra importantísima idea que se estaba propagando era la distinción y separación entre el autor y su escrito, con el consiguiente nacimiento del *comercio del libro* y del *lector que leía por sí solo*.

El primer filósofo que, en cierto sentido, se adentró programáticamente por esta senda fue probablemente Heráclito. Diógenes Laercio, como es sabido, nos informa de que Heráclito «depositó su obra en el templo de Artemisa».[27] Esto significa que, a su modo, la publicó, aunque Diógenes se apresura a decirnos que la escribió de forma oscura, de modo que sólo pudieran aproximarse a ella los que eran capaces de entenderla, para evitar el desprecio.

25. ARISTÓFANES, *Ranas*, 1114 y fragm. 506 Kassel-Austin.
26. ARISTÓTELES, *Política*, VII 1338 a 15 ss.
27. Cf. DIÓGENES LAERCIO, IX 6 = 22 A 1 Diels-Kranz.

Ahora bien, la codificación de la publicación del libro que se separa de su autor es sin duda obra de Tucídides, que escribe estas conocidas palabras, de extraordinaria importancia: «...si quienes quieran indagar la realidad de los acontecimientos pasados y de los futuros... consideran útil mi obra, esto es suficiente: se trata de una posesión que vale para siempre».[28]

Sobre el comercio del libro, que tuvo una difusión lenta y difícil, citaré sólo un ejemplo, que está sacado del propio Platón. En la *Apología de Sócrates* se habla de un lugar en la plaza (que se llamaba «orchestra») donde se podían comprar libros de Anaxágoras: «al precio de un dracma».[29]

Hacia finales del siglo V a.C. se extiende además la práctica de la lectura en solitario. Erler escribe: «El primer documento es el ...pasaje de Aristófanes de las *Ranas*, donde Dionisio lee la *Andrómeda* en solitario. Se corresponde con esto la representación de un jovencito que lee solo, en voz baja, sobre la losa de una tumba, que también pertenece al siglo V, y las primeras noticias de bibliotecas de carácter privado».[30]

Pues bien, en el autotestimonio del *Fedro* Platón defiende justamente la postura contraria. El escrito y su autor no pueden separarse, porque el escrito, como las pinturas, permanece mudo y, si se le pregunta, no sabe responder y, por consiguiente, no puede defenderse de las críticas y de los errores. Por tanto, las palabras, como ya sabemos, «necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas».[31] Y la defensa de las cosas escritas consiste en la demostración de la debilidad de esas cosas escritas en función de *cosas de mayor mérito* en la dimensión de la oralidad dialéctica.[32]

Téngase presente que la «publicación» de una obra escrita en el ámbito de la cultura de la oralidad consistía en la *lectura* de la obra por parte del propio autor, seguida de preguntas formuladas por los asistentes y discusiones relacionadas sistemáticamente con esas preguntas. Desde hace tiempo los estudiosos han visto en la lectura de su libro por parte de Zenón y en la discusión que en torno a él surge en la primera parte del *Parménides* un ejemplo representativo de ese tipo de publicación en el ámbito de la oralidad. Leamos la página de Platón, porque es sumamente representativa. Tras haber dicho que en cierta ocasión Parménides y Zenón acudieron a Atenas para las Grandes Panateneas y que se hospedaron en casa de Pitodoro, en el Cerámico, precisa: «allí también llegó Sócrates, y con él algunos otros, unos cuantos, *deseosos de escuchar la lectura de los escritos de Zenón, ya que por primera vez ellos los presentaban*». Y poco después añade: «Sócrates escuchó hasta el fin, y pidió luego que volviera a leerse la primera hipótesis del primer argumento, y, una vez releída, preguntó: ¿Qué quieres decir con esto,

28. TUCÍDIDES, *Historias*, I 22, 4.
29. *Apología de Sócrates*, 26 A 10.
30. Cf. M. ERLER, *Il senso delle aporie*..., cit., p. 115 y nota 101.
31. *Fedro*, 275 E.
32. *Fedro*, 278 C-E.

Zenón...?».[33] De modo que en primer lugar se realizaba una lectura completa del escrito. Luego se hacían preguntas, como en este caso la petición de una nueva lectura de la primera hipótesis y la demanda de explicaciones. Y esto implicaba precisamente la discusión con la intervención del autor.

En resumen, el libro se publicaba y se leía *junto con el autor*, con las correspondientes discusiones. El estar juntos, la *synousia*, que es la estructura básica de la oralidad y punto cardinal no sólo del filosofar socrático sino también del platónico (incluso de la imitación de la *synousia dialógica* en todos sus escritos), es precisamente lo que no sólo queda redimensionado sino también comprometido en todos los sentidos por la prevalencia de la escritura sobre la oralidad, con la separación del libro de su autor, con el comercio del libro y con su difusión autónoma y, por tanto, con el nacimiento del *lector solitario*, con todas las consecuencias que esto conlleva.

Y llegamos así a la cuarta idea básica del autotestimonio del *Fedro*, estrechamente vinculada con las anteriores, que sólo puede entenderse bien en este contexto histórico: *no es el libro el que puede ayudar al discurso oral, sino que por el contrario es el discurso oral, y sólo éste, el que puede ayudar al libro*.

En efecto, precisamente con el movimiento sofista el libro se estaba imponiendo como ayuda para pensar, razonar y hablar. Es especialmente significativo un fragmento de Critias: «Los fenicios descubrieron la escritura, una ayuda del logos».[34] El término que utiliza Critias es ἀλεξίλογα, término que el diccionario Liddell-Scott traduce por *promoting or supporting discours*, en sentido general. Pero esta confianza en el libro como ayuda o soporte para el discurso oral expresa exactamente lo contrario de lo que se desprende del pasaje del *Parménides* reproducido más arriba, donde es el *logos* oral el que sirve de soporte al escrito y no al revés, y es también lo contrario de lo que se teoriza en el *Fedro* con mucha precisión.

Hay además un concepto muy hermoso expresado de forma sugestiva en el autotestimonio del *Fedro*, que conviene exponer. El verdadero *logos* es aquel que se escribe *no en los rollos de papel, sino en el alma del hombre*. El *logos* que se pone por escrito es un juego muy bello; pero mucho más excelente es ocuparse de estas cosas «cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal...».[35] Se trata de un concepto clave que se repite muchas veces a lo largo del autotestimonio.[36]

33. *Parménides*, 127 A-D.
34. CRITIAS, 88 B 2,10 Diels-Kranz.
35. *Fedro*, 276 E.
36. *Fedro*, 276 A y 277 B.

Pues bien, ya Antístenes, en el ámbito de las escuelas socráticas, expresaba la misma idea. Diógenes Laercio nos cuenta que a un amigo que se lamentaba ante él de haber perdido los apuntes que había escrito, Antístenes le respondió: «Tenías que haberlos escrito en el alma, no en el papel».

Veamos los pasajes de forma sinóptica:

PLATÓN, *Fedro*, 276 E 1-277 A 4:

ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.
ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

Ibíd., 277 E 5-278 B 4:

Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἑκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον υἱεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὑρεθεὶς ἐνῇ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν — οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ σύ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

ANTÍSTENES, en DIÓGENES LAERCIO, VI 5

ARSENIO, *Violetum*, 107, 18-20 Waltz,

= fragm. 188 Caizzi,

= fragm. 168 Giannantoni:

γνωρίμου ποτὲ πρὸς αὐτὸν ἀποδυρομένου ὡς εἴη τὰ ὑπομνήματα ἀπολωλεκώς, «ἔδει γάρ» ἔφη [*scil.*: Anthistenes] «ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν».

Así pues, las críticas que Platón hace de la escritura tienen raíces históricas tan consistentes que, si se separan de éstas, pierden su vitalidad y, por tanto, su significado correcto.

La comparación de Mathieu entre lo no escrito de que habla Platón y lo no escrito que hay más allá de las notas que aparecen en cualquier partitura musical no tiene ninguna relación con los datos históricos que acabo de ofrecer, y puede ser válida en cualquier otro sentido o en cualquier otra dimensión.

Las correctas afirmaciones de Severino de que Platón desarrolla en el *Sofista* «una estructura especulativa que es la cumbre del pensamiento humano de todos los tiempos», y de que las ideas expresadas en este diálogo constituyen «su obra capital escrita» distan mucho de refutar la tesis de fondo de la nueva interpretación, según la cual todo escrito necesita la «ayuda» última de lo no escrito. En efecto, en el *Sofista*, que es sin duda una piedra miliar de la metafísica occidental, Platón alcanza logros importantísimos en su «segunda navegación», pero, como en cualquier otro escrito, *se detiene en la primera etapa de esta* «segunda navegación», *es decir, en el nivel de la teoría de las Ideas, y no apela más que por alusiones a esos Principios primeros*, que «sirven de soporte» y son el fundamento último de lo que dice en el escrito.

Las relaciones entre escrito y oralidad en las que se fundamenta Platón no se basan en abstractas razones de carácter teórico, sino *en razones históricas concretas*, o, si se prefiere, en razones teóricas específicas que se basan en razones históricas específicas.

En conclusión, lo que sostienen Mathieu y Severino podría ser válido si Platón fuese un hombre moderno y, en cualquier caso, sólo si se traslada lo que dijo *a otra dimensión histórica*, diferente de aquella en la que vivió.

3. *Críticas a la escritura presentadas paralelamente a las expresadas por Platón y formuladas por oradores como Isócrates y Alcidamantes*

Después de lo expuesto en el párrafo anterior, surge espontáneamente la cuestión de si, además de ciertas relaciones con ideas que circulaban entre los socráticos (que, naturalmente, dada su condición de discípulos de Sócrates, que fue la máxima encarnación de la oralidad dialéctica y, por tanto, punto de referencia para cualquier juicio sobre la escritura, forzosamente recibieron una influencia que les condicionaba en sentido restrictivo frente a la escritura), las críticas platónicas a la escritura no presentan también analogías con algunas críticas parecidas expresadas por otros autores contemporáneos suyos y de formación diferente.

La respuesta es afirmativa, y desde hace algún tiempo la han puesto en evidencia los escritores;[37] aunque no ha sido aún bien aceptada entre los que cultivan la filosofía.

37. Para la literatura crítica sobre el tema, véase M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., p. 92, nota 3.

Michael Erler resume muy bien los resultados alcanzados hasta ahora por los estudios sobre este tema en el libro, que ya he citado muchas veces y que recientemente he presentado en su edición italiana, precisamente porque llama la atención del lector sobre lo que puede llamarse *trasfondo histórico* de la postura adoptada por Platón frente a la escritura. De modo que recogeré de nuevo algunas de sus indicaciones y algunos datos sobre los que conviene reflexionar.[38]

De Isócrates merecen ser tenidos en cuenta sobre todo dos escritos: una *Epistola a Dionisio de Siracusa*, de la que conservamos el prólogo, y el *Filipo*.

En el prólogo a la epístola a Dionisio, Isócrates sostiene la superioridad de la oralidad sobre la escritura por tres motivos: la comunicación de contenidos directamente a través de la persona es más eficaz que la comunicación por escrito; la palabra pronunciada de viva voz es más creíble que la escrita; el escrito no puede acudir en ayuda en caso de que se produzcan malentendidos.[39]

Naturalmente, como han destacado muy bien los estudiosos, Isócrates resulta mucho más genérico y superficial que Platón; pero esto es consecuencia de que Isócrates aborda la cuestión como orador, mientras que Platón la aborda sistemáticamente como filósofo. Pero sobre todo obsérvese la analogía entre la necesidad de la «ayuda» que según ambos autores requiere el escrito, aun manteniendo entre sí diferencias notables. En Isócrates se trata de una simple ayuda que aporta la palabra viva en general; en cambio, en Platón se trata de una ayuda *fundacional*, que implica «cosas de mayor mérito», esto es, implica los fundamentos que, en último término, son precisamente las cosas que el verdadero filósofo no pone por escrito.[40]

En Isócrates hallamos también otra idea muy interesante. Los discursos pronunciados en la dimensión de la oralidad tratan de *cosas serias*, mientras que las escritas y leídas pretenden destacar la habilidad del escritor y atienden al beneficio que se obtiene.[41] Esta idea de la «seriedad» también tiene en Platón otro alcance bien diferente, puesto que, según él, constituye precisamente lo que diferencia la oralidad desde el punto de vista ético y la sitúa por encima de la escritura, que respecto a la oralidad es como un «juego».[42] En cambio, en Isócrates la idea se presenta de forma mucho más superficial, ya que es de la opinión de que la inferioridad de la escritura respecto a la oralidad se puede superar y, sobre todo, está convencido de la utilidad de la escritura para la difusión de las ideas y para la fama. En cualquier caso, sigue siendo muy importante esa apelación a la idea de la *seriedad*, aunque sea reducida y utilizada de forma distinta a como lo hace Platón.[43]

---

38. Cf. sobre todo ibíd., pp. 92-103.
39. Isócrates, *Ep*. 1, 2-3.
40. *Fedro*, 278 B-E.
41. Isócrates, *Filipo*, 5, 25.
42. *Fedro*, 276 B-277 A; 277 E.
43. Cf. M. Erler, *Il senso delle aporie*..., cit., pp. 95 s.

Más interesantes son aún los vínculos que encontramos entre lo que dice Platón y algunos conceptos expresados por Alcidamantes.

Según este orador, para componer un discurso por escrito, hace falta precisión, aunque ésta no permite hacer frente a las distintas circunstancias y a las necesidades que implican, que exigen precisamente capacidad de improvisación.[44] Para Alcidamantes, además, el escrito también es como un «juego»,[45] es una «reproducción»,[46] imitación o imagen del discurso oral, es como las estatuas de bronce, hermosas a la vista, pero sin una utilidad adecuada.

Naturalmente, la improvisación, es decir, la riqueza de recursos de la oralidad, que es capaz de responder a las necesidades de las circunstancias concretas mejor que el escrito, es de una naturaleza muy distinta a la superioridad que Platón atribuye a la oralidad, que se refiere a «cosas de mayor mérito», pero la analogía entre ambas posturas es, en cualquier caso, significativa. En cambio, la alusión al concepto de escrito como «juego» y como «imitación» o «imagen» del discurso oral tiene una similitud extraordinaria con los pasajes de Platón,[47] aunque también en este caso se mantienen las diferencias.

Isócrates y Alcidamantes hablan refiriéndose a la retórica; pero recuérdese que el propio Platón en el *Fedro* habla de retórica en general, es decir, del *arte de hacer un discurso de la manera correcta*, y de la filosófica en particular; pero el problema de fondo que surge paralelamente en los tres autores es el que se refiere a «la primacía de la oralidad o de la escritura que estaba adquiriendo actualidad precisamente en aquella época, con el avance del libro y de la escritura».[48]

Una vez más, parece imponerse pues lo que antes he destacado: la crítica de Platón a la escritura y el vínculo dialéctico entre escritura y oralidad, que es el eje que sustenta su filosofar, *no se entiende si no es recuperando ese círculo hermenéutico que permite comprenderlos en su dimensión histórica adecuada*.

Y, llegados a este punto, creo que es fácil refutar la objeción formulada por algunos al nuevo paradigma interpretativo de Platón de que nosotros sacamos básicamente lo que Platón confió a la oralidad *no de la oralidad, sino precisamente de lo escrito*, es decir de los escritos de sus discípulos, que nos han transmitido las doctrinas orales de Platón, pero precisamente por escrito.

Esta objeción se refuta de la siguiente manera.

Platón no dijo nunca que las doctrinas que él confiaba a la oralidad dialéctica no fueran comunicables, sino que sólo dijo que no eran comunicables «como los otros conocimientos».[49] Además, tampoco dijo que no se

44. Para el problema que estamos tratando es importante sobre todo la obra de Alcidamantes *Su coloro che compongono orazioni scritte ovvero sui sofisti*, 3 ss., 24 ss.

45. *Su coloro...*, 34.

46. *Su coloro...*, 27.

47. *Fedro*, 276 A.

48. M. ERLER, *Il senso delle aporie...*, cit., p. 103.

49. *Carta VII*, 341 C-D.

pudieran poner por escrito, sino sólo que no era oportuno escribirlas. En otras palabras, no había que escribirlas porque sería una empresa inútil y perjudicial: inútil para quien las entendía, perjudicial para quien no las entendía.[50] Y añadió además: «si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente por escrito,... qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida».[51] Y precisó además: «...yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas».[52]

En resumen, las razones de lo no escrito son, según Platón, de *carácter ético educativo*, teniendo en cuenta las raíces históricas antes explicadas, más que de carácter teórico. Y los discípulos, que con la llegada del predominio de la escritura modificaron su opinión a este respecto y escribieron sobre esas doctrinas orales, actuaron de una forma que, si bien para Platón era incorrecta, *teniendo en cuenta sus distintas convicciones y a tenor de lo que imponía la evolución histórica, era, en cambio, algo completamente correcto*.

Así pues, obtener las «doctrinas no escritas» platónicas de los escritos de sus discípulos es de una corrección histórica innegable; es más, no sólo es algo lícito, sino necesario.

En suma, una vez más se impone cuanto ya he repetido muchas veces: en casos como éstos, no se pueden formular *juicios teóricos* sin tener adecuadamente en cuenta *acontecimientos históricos* como los que se producían en tiempos de Platón, de una gran importancia histórica para la época.

4. *Por qué el nuevo paradigma histórico para la interpretación de Platón, presentado por primera vez de forma sistemática por la Escuela de Tubinga y propuesto de nuevo por mí, ha de ser entendido sobre todo en clave histórica*

Algunos de los errores de interpretación que ha suscitado el nuevo paradigma hermenéutico propuesto por primera vez por Krämer y Gaiser son consecuencia de que durante mucho tiempo no se ha entendido correctamente, y se ha confundido con uno de tantos paradigmas de carácter teórico, que se han ido sucediendo en la época moderna. Concretamente, muchos han creído ver, en el fondo de este paradigma, la llamada «metafísica alemana», esto es, la metafísica de carácter idealista (Spinoza pasando por Kant hasta llegar a Hegel). De Vogel, por ejemplo, me escribió diciendo que se trata de una interpretación «¡alemana, de-

50. *Carta VII*, 341 E.
51. *Carta VII*, 341 D.
52. *Carta VII*, 341 E.

masiado alemana!». Y para muchos se trata de un Platón interpretado desde una perspectiva monista, inmanentista y, por tanto, panteísta.

Puesto que el error de fondo que subyace a estas convicciones no se ha subsanado aún, considero conveniente insistir, especialmente para los lectores de esta revista, en algunas cosas que ya he dicho muchas veces en otras partes, pero que es necesario repetir también aquí (¡*repetita iuvant*!).

Los estudiosos de la Escuela de Tubinga tienen indudablemente sus propios intereses y convicciones teóricas,[53] que, obviamente, también se mantienen en sus interpretaciones de Platón. Pero el núcleo central de su interpretación, en torno al cual gira todo su discurso, es *metateórico*, y se basa en *datos históricos* concretos que en gran parte ya he explicado, esto es, en los vínculos entre escritura y oralidad que en Platón asumen una gran importancia, absolutamente peculiar. Los diálogos de Platón, según el nuevo modelo interpretativo, *no son autárquicos, porque no contienen la totalidad del pensamiento de Platón, que reservó a la oralidad algunas cosas: pocas, pero de capital importancia, porque se refieren a los principios primeros y supremos*.

Pues bien, precisamente partiendo de lo que he manifestado en los párrafos anteriores esta idea se impone claramente, prescindiendo de cualquier convicción teórica de los intérpretes, puesto que supone un vuelco total al modelo interpretativo dominante en la época moderna y contemporánea, a partir de Schleiermacher. Pretender interpretar a Platón correctamente basándose sólo en sus escritos significa *ir en contra de la historia, ignorando totalmente el cambio de mentalidad que se produjo en tiempos del propio Platón*, la importancia capital que para él tenía la oralidad en el momento concreto en que vivía, y la superioridad que a su entender tenía la oralidad respecto a la escritura en cuanto a compromiso, seriedad y valor.

Esto implica, obviamente, un cambio revolucionario en el modelo interpretativo, puesto que resulta que los escritos platónicos no son de ningún modo globalmente autárquicos, tal como se ha venido sosteniendo durante ciento cincuenta años, con todas las consecuencias que esto comporta.

En resumen: los diálogos de Platón no han de ser leídos e interpretados con los cánones con que hoy entendemos lo escrito, sino *con los cánones con que Platón en su época entendió lo escrito* (y, por tanto, también sus diálogos), adoptando una postura precisa ante lo que estaba sucediendo, como se ha visto en los párrafos anteriores.

Esto supone *desplazar las investigaciones platónicas a un plano nuevo* y plantearlas en función de un nuevo marco paradigmático, metateórico, es decir, histórico.

Casi no hace falta recordar que, del mismo modo que en el paradigma moderno de origen schleiermacheriano ha habido muchas interpretaciones de inspiración teórica distinta, lo mismo puede suceder, como es obvio, en el nuevo paradigma.

53. El que desee conocer las posturas teóricas de Krämer puede leer su libro *Integrative Ethik*, recientemente publicado por el autor en Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1992.

En cualquier caso, una cosa es cierta. Hay toda una serie de interpretaciones teóricas de Platón que quedan excluídas del nuevo paradigma por razones estructurales. En efecto, si se relee a Platón teniendo en cuenta las dos tradiciones, la directa de sus escritos y la indirecta de sus discípulos, que nos informan sobre las doctrinas no escritas, quedan excluídas de entrada todas las interpretaciones surgidas en el ámbito del paradigma tradicional que se basaban exclusivamente o preferentemente en los escritos.

Concretamente, ya no se puede sostener una exégesis de Platón en clave problemática o (menos aún) antimetafísica. Ni se podrá hablar de un Platón aporético, no concluyente, evasivo, fragmentario y autocrítico. Y, sobre todo, ya no podrán resolverse todos los problemas que los diálogos platónicos dejan voluntaria y programáticamente en suspenso recurriendo a convicciones teóricas del intérprete, porque *la tradición indirecta nos dice precisamente lo que falta en los diálogos*.

Evidentemente, como ya he destacado otras veces, esto no impide que los escritos platónicos, a la luz de las doctrinas no escritas, puedan ser interpretados por algunos con un enfoque que apunta a la trascendencia, y por otros, en cambio, de modo diferente. Suponiendo, pues, que los estudiosos de la Escuela de Tubinga trabajaran en otra dirección teórica, esto no afectaría para nada a la importancia y al alcance histórico del nuevo paradigma. Al contrario, los lectores pueden ver perfectamente que tanto Krämer como Gaiser me dan la razón precisamente en mi interpretación del Demiurgo, propuesta en la cuarta parte de mi libro *Per una nuova interpretazione di Platone*, que va mucho más allá de las interpretaciones surgidas en el ámbito de las exégesis propuestas en el área cultural de lengua inglesa y alemana.[54] Y mi interpretación trata de demostrar precisamente la trascendencia del Demiurgo entendido como Inteligencia divina, y recupera su importancia y alcance en el marco categorial del nuevo paradigma.

En resumen: el núcleo del nuevo paradigma hermenéutico consiste en la demostración del carácter no autárquico de los diálogos platónicos y en la necesidad de interpretar el pensamiento filosófico sobre la base de *una relación dialéctica correcta entre las dos tradiciones que han llegado hasta nosotros, la directa y la indirecta*.

Y todo esto, como debería quedar ya muy claro, se sitúa en una dimensión metateórica e histórica muy precisa.

En un ensayo titulado *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*,[55] Krämer pone como epígrafe un hermoso pensamiento de Schlegel: «El historiador es un profeta con la vista vuelta hacia atrás».[56]

54. Véase al respecto el artículo: H. KRÄMER, *Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone. Riflessioni intorno al nuovo libro su Platone di Giovanni Reale*, publicado en esta revista 78 (1986), pp. 341-352, y reproducido como apéndice a mi obra *Per una nuova interpretazione di Platone*, a partir de la quinta edición pp. 705-720, y en pp. 777-790 de la décima edición.

55. H. KRÄMER, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, trad. de G. Reale, «Istituto Suor Orsola Benincasa», Nápoles 1991.

56. *Fragmentos del Ateneo*, n. 80.

En efecto, el que en la historia no sabe mirar hacia atrás a veces se equivoca no sólo al mirar hacia delante, sino que se equivoca al juzgar el pasado, precisamente porque sólo sabe mirar hacia delante.

5. *Por qué hablar de* «sistema» *platónico no significa atribuir a Platón una sistematicidad deductiva ni un planteamiento doctrinal rígido*

En un pasaje de Leibniz, que tanto Krämer como yo hemos tenido ocasión de destacar muchas veces, se dice: «Si alguien redujera Platón a sistema rendiría un gran servicio al género humano».[57]

Leibniz vivió en una época en que la interpretación neoplatónica, que había dominado en la baja edad antigua y en los primeros siglos de la edad moderna, reivindicada de nuevo y difundida por los humanistas italianos, se estaba desmoronando. Leibniz había comprendido muy bien, traduciendo incluso personalmente algunos pasajes de Platón, que la interpretación neoplatónica ya no se sostenía, pero en aquel momento nadie era capaz de proponer una alternativa.

La palabra «sistema» hoy en día da miedo, y muchos se esfuerzan por rechazarla como sea. En cambio, el nuevo paradigma pretende precisamente reconstruir un «sistema» platónico.

¿Qué se entiende por «sistema»?

Krämer y Gaiser han intentado explicar de diversos modos que esa palabra ha sido erróneamente interpretada por quienes les critican. En el caso de Platón no hay que entender «sistema» como una doctrina definitiva, que no necesita de revisiones ni contrapruebas, que agota la totalidad de los contenidos filosóficos. Al contrario, esa doctrina contiene interrogantes no dogmáticos y heurísticos, y en algunos aspectos solamente está esbozada. De modo que puede hablarse de un *sistema abierto*, que incluye la posibilidad de nuevos desarrollos y la aceptación de conocimientos posteriores.[58]

Ahora bien, estas afirmaciones de los estudiosos de la Escuela de Tubinga generalmente no han sido atendidas. Concretamente, se nos ha atribuido, sobre todo a mí, una relación con el esquema del *Ableitungssystem* deducible de las doctrinas no escritas, que podría entenderse como un deduccionismo sistemático que recuerda de cerca la metafísica idealista.

Es cierto que algún estudioso ha utilizado este término, pero ésta no es ni de lejos mi interpretación, ni tampoco es la de Krämer. He destacado muchas veces las afirmaciones de este investigador, pero dado que mis indicaciones no han sido atendidas por muchos, voy a repetirlas ahora.

Recuérdese que la estructura de la realidad según Platón implica una jerarquía de planos, a su vez bien distintos y diferenciados en grados sucesivos, y siempre en relación jerárquica. Pues bien, para expli-

57. LEIBNIZ, *Carta a Rémond*, en *Die philos. Schriften*, vol. III, p. 637 Gerhardt.

58. Véanse los pasajes de Krämer y de Gaiser que reproduzco en mi obra *Per una nuova interpretazione*... (1991), cit., pp. 130 s.

car los vínculos estructurales entre estos planos, Krämer escribe: «En general, se trata de una relación ontológica de derivación, en la que el grado más alto posee siempre un *prius* óntico respecto al inferior (πρότερον-ὕστερον φύσει) y en el que, utilizando una fórmula platónica, el primero puede ser o ser pensado sin el segundo, pero no al revés, el segundo sin el primero (συναναιρεῖν καὶ μὴ συναναιρεῖσθαι). Existe, pues, una relación de dependencia unilateral no reversible, en la que el plano más elevado ofrece solamente condiciones necesarias pero no suficientes para el plano posterior. En efecto, la Díada de grande-y-pequeño desempeña un papel de fundamento en todos los planos como principio material, pero sin que su diferenciación sea fundamentada posteriormente: el *novum* categorial queda así sin explicar».[59]

Como puede verse, se rechaza claramente la «sistematicidad» deductiva. Y yo, además, con la valoración sistemática de la figura teórica del Demiurgo, ataco globalmente el *Ableitungssystem* precisamente en sus raíces, sobre todo en las relaciones entre el mundo inteligible y el mundo sensible.

Pero entonces, se preguntará alguno, ¿qué sentido da a la palabra «sistema» aplicada a Platón?

El sentido que tiene para mí es muy sencillo: Platón tiene un «sistema» *en la medida en que su pensamiento tiene una unidad de fondo y, por tanto, una unitariedad de cada una de sus partes, diversamente vinculadas con la unidad de fondo*. Básicamente, entiendo por «sistema» filosófico de Platón aquello que caracteriza a cualquier filosofía que se precie, esto es, un conjunto de pensamientos reductibles a unas pocas ideas de fondo, es decir, que se basan en un núcleo de pensamiento que puede expresarse en pocas proposiciones breves y esenciales.

Recuerdo que el propio Platón en su *Carta VII* dice categóricamente, precisamente refiriéndose a las cosas que para él eran del mayor valor (esto es, a los contenidos de sus doctrinas no escritas), que se podían resumir «en muy pocas proposiciones», es decir, «en muy pocas palabras».[60] Por otra parte, cualquier auténtico gran pensador podría decir lo mismo.

Voy a recordar sólo a dos.

Epicteto, por ejemplo, escribía: «... la proposición fundamental de la filosofía es extraordinariamente breve».[61]

Bergson, con una finura exquisitamente francesa, precisaba lo siguiente: «Un filósofo digno de este nombre nunca ha dicho más de una sola cosa».[62]

Y esta sola cosa que Platón dijo de un extremo al otro de sus escritos en rollos de papel y en las almas de los hombres que consideraba idóneos fue la búsqueda del Bien como Uno, Medida suprema de todas las cosas.

59. H. KRÄMER, *Platone...*, cit., p. 164.
60. *Carta VII*, 344 E.
61. EPICTETO, *Diatribas*, I 20, 14 s.
62. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, París 1934, pp. 122 s.

6. *Por qué ciertos cánones epistemológicos contemporáneos permiten interpretar mejor que en el pasado los ejes de sostén y la dinámica de la historia de las interpretaciones de Platón sin caer en formas de relativismo que tienden al escepticismo*

Quisiera insistir en un último punto que considero muy importante, y aunque ya he aclarado mi punto de vista al respecto en el Epílogo añadido a mi Platón a partir de la octava edición, como ya he dicho antes y repito ahora, el que no disponga de una de las últimas tres ediciones y haya leído una de las ocho primeras puede incurrir en equívocos.

Durante algunos años, además de los cursos de Historia de la filosofía antigua, he impartido cursos de Fundamentos de filosofía, en los que trataba al mismo tiempo los problemas de la nueva epistemología, especialmente la de Kuhn [63] y los de la hermenéutica en relación con la metafísica. Precisamente la profundización en el pensamiento de Kuhn sobre las revoluciones que marcan el desarrollo de las ciencias, y especialmente sobre el concepto de paradigma como eje de sostén del pensamiento científico, me hizo comprender que los cánones epistemológicos kuhnianos no sólo son aplicables a las ciencias naturales, sino a cualquier clase de ciencia que haya alcanzado la madurez adecuada. Y las interpretaciones de Platón realmente han llegado a una madurez científica tal que pueden ser reinterpretadas y releídas en función de estos nuevos cánones, como he demostrado en la primera parte de mi libro sobre Platón.[64]

Debo decir que nadie ha puesto objeciones a este respecto. Tanto el propio Krämer como Szlezák han aceptado plenamente mi aplicación, que consideran una novedad fundamental. Incluso Gaiser, que en un primer momento se mostró perplejo, lo ha aceptado con entusiasmo. En cambio, a algunos amigos les ha causado un profundo desconcierto, porque Kuhn, como es bien sabido, niega expresamente que el hombre, a través de los paradigmas y las revoluciones científicas, que conducen a cambios radicales, se aproxime en cierto modo ontológicamente a la verdad.

¿Estamos cayendo tal vez en una forma de relativismo que tiende al escepticismo?

Para responder a esta pregunta que se me formula, me veo obligado a repetir las cosas que ya he dicho en el *Epílogo*; y me parece necesario repetirlo sobre todo para los lectores de esta revista. Pero, puesto que en su momento las medité a fondo, no puedo hacer más que repetirlas aquí *ad verbum*, con muy pocas novedades, rogando al lector que ya las haya leído que pase sin más a las conclusiones.

63. TH. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, varias reediciones (el original en inglés fue publicado en Chicago en 1962 y ha sido reeditado muchas veces).

64. Cf. *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., pp. 3-154.

Como es bien sabido, Kuhn entiende el proceso de la evolución científica de forma análoga al proceso de la evolución biológica en sentido darwiniano. Considera las etapas de desarrollo como realizaciones de un proceso de evolución que parte de determinados *estadios* primitivos y va avanzando hacia estadios cada vez más articulados, detallados y refinados. Pero sobre el *fin al que* tiende dicho proceso de la evolución de los conocimientos científicos Kuhn, por una decisión filosófica concreta, no sólo no se pronuncia en sentido positivo, sino que excluye incluso en sentido negativo la posibilidad de hablar de un *verdadero finalismo* y, por tanto, de cualquier consecución de la verdad.

Del mismo modo que el darwinismo habla de desarrollo biológico excluyendo que tienda a un objetivo ontológicamente predeterminado y, por tanto, interpreta la selección natural que se produce con la evolución como el resultado de la lucha de los organismos por la supervivencia, así también Kuhn interpreta la evolución de los conocimientos científicos como una imposición de los paradigmas y métodos que resultan ser los más adecuados para poder practicar la ciencia futura y, por tanto, como un resultado que deriva de los conflictos que tienen lugar en el seno de las comunidades científicas, sin recurrir a la finalidad, esto es, sin el sostén de un *verdadero telos*, respecto al cual cualquier estadio de la evolución de las ciencias constituiría un paso hacia delante respecto al anterior. De modo que la evolución de las ciencias no representaría, como se creía en el pasado, un *estar-cada-vez-más-cerca-de-la-verdad*.

Estas ideas las expresa Kuhn sólo en el último capítulo de su obra capital y, a mi entender, no condicionan los logros esenciales del libro.

Las conclusiones a las que he llegado, tras haber meditado durante cinco años sobre el libro de Kuhn, son las siguientes: las convicciones que presenta Kuhn en el capítulo final (que son, si no drásticamente disteleológicas en sentido global, sí claramente afinalistas), más que las consecuencias necesarias derivadas de su riguroso tratamiento epistemológico, resultan ser expresiones de determinadas convicciones metafísicas de signo negativo, que se introducen como meros presupuestos. Pero, a mi juicio, el libro de Kuhn tendría exactamente la misma validez incluso dejando al margen las conclusiones, puesto que *éstas sitúan la discusión en un plano diferente*, efectuando una *metabasis*, precisamente con una serie de presupuestos no motivados y, en cualquier caso, no fundamentados de forma crítica y adecuada.

El propio Kuhn, al que le expuse por escrito estas conclusiones, me respondió que no lograba entender cómo se podía aceptar todo su libro y no las conclusiones. Éstas fueron sus palabras exactas: «I'm a bit perplexed about how you can accept so much of the book and still reject the last chapter quite so completely. Though the position taken in that chapter is very imperfectly worked out, requiring much further development and doubtless also modification, some such evolutionary viewpoint seems to me an inevitable consequence of the parts of the book you accept».

Podría parecer que Kuhn, con estas palabras, da la razón a quienes

ha desconcertado la lectura en clave epistemológica de la historia de las interpretaciones de Platón que he presentado, convencidos de que, aceptando los cánones epistemológicos kuhnianos, *se renuncia a la búsqueda de la verdad*. Por consiguiente, y precisamente por esto, es necesario que exponga con toda claridad mi postura.

Cualesquiera que sean las conclusiones «metafísicas» a las que Kuhn cree poder llegar en el último capítulo de su obra, si adoptamos ante ellas una postura de *epoché*, y nos mantenemos en un plano epistemológico riguroso se desprende lo siguiente.

La evolución de las doctrinas científicas tiene un doble objetivo. (*a*) En primer lugar, tiende a una *coherencia* lógica de los distintos conceptos de que se sirven los estudiosos como instrumentos de investigación. (*b*) Además, tiende a una *consistencia*, esto es, a una correspondencia lo más adecuada posible entre *los conceptos y los datos comprobados* que ~~caracterizan el objeto de investigación~~.

Pues bien, creo que no hay nadie que pueda negar que éstas son precisamente las líneas directrices que siguen *todas las investigaciones científicas*, que pretenden hacer cada vez más *coherentes* y *consistentes los conceptos que utilizan*. Por el contrario, lo no científico es lo que resulta *incoherente* e *inconsistente*.

Además, me parece que entre quienes creen en el valor *intencional* (en sentido veritativo) del pensamiento humano no hay nadie que pueda negar que la verdad (entendida como *adecuación* de la inteligencia humana a la realidad que está investigando) sólo puede buscarse científicamente mediante teorías que sean cada vez más *coherentes* y *consistentes*.

Pues bien, las consecuencias de carácter epistemológico que deben extraer todos los que se dedican a la investigación científica de manera consciente y crítica son bien evidentes.

Las divergencias surgen, por tanto, en el plano metafísico.

Yo personalmente estoy convencido de que la *coherencia* y la *consistencia*, si se contemplan desde el punto de vista metafísico, pueden considerarse capaces de conducir las investigaciones científicas a la dimensión veritativa o, en cualquier caso, *a la correcta relación intencional con la verdad*.

A las conclusiones que deduce Kuhn en el último capítulo de su obra capital yo opondría, *ad personam*, para concluir, lo siguiente. Sus análisis de la ciencia y de los procedimientos con los que avanza, *precisamente en la medida en que son más coherentes y más consistentes que los anteriores, nos aproximan más a la* «cosa en sí», *al menos en algunos casos*.

En este sentido, Kuhn no puede negar a su teoría la dimensión veritativa, esto es, no puede dejar de admitir que consigue una mayor *adaequatio ad rem* que las anteriores y que, por tanto, permite entender mejor *la naturaleza de la ciencia*, y precisamente mostrando los rasgos problemáticos de ésta, bien diferentes de los que se consideraban indiscutibles hasta comienzos del siglo XX.

Y lo mismo vale para cualquier tipo de investigación que pretenda ser cada vez más coherente y consistente.

En cualquier caso, las ventajas que supone la aplicación de los cánones kuhnianos a la historia de las investigaciones sobre Platón, y la extraordinaria claridad que aporta a la comprensión de la situación actual de los estudios sobre Platón son de gran importancia, como han admitido muchos lectores de mi libro.

7. *Conclusiones*

Llegados a este punto, no me parece oportuno aludir también a los prejuicios de carácter ideológico político que han inspirado muchos de los artículos aparecidos en los diarios con ocasión de la publicación de *Tutti gli scritti* de Platón editados por mí. En todo caso, volveré a tratar de este tema en otra ocasión.

Para concluir, sólo deseo responder a una pregunta que me han formulado algunos amigos: ¿no le preocupa la famosa «ironía» platónica, que es una característica realmente emblemática de sus diálogos? ¿Cómo puede decir que no ataca y destruye lo que usted llama «sistema» de Platón?

Ya he respondido muchas veces a esta pregunta, y no puedo hacer más que recurrir a algunas de las cosas que ya he dicho.

A propósito de esto, hay un hermoso pasaje de Goethe, que repite, refiriéndose a la ironía platónica, lo mismo que dice Leibniz a propósito del «sistema». Escribe Goethe: «No hay duda de que quien supiera explicarnos lo que hombres como Platón dijeron en serio, en broma o medio en broma, y lo que dijeron por convicción o simplemente por un decir, nos prestaría un extraordinario servicio y aportaría una enorme contribución a nuestra cultura».[65]

Pues bien, la nueva interpretación de Platón resuelve asimismo perfectamente este problema: son precisamente las doctrinas no escritas las que, una vez más, nos ayudan a encontrar la respuesta que buscaba Goethe.

Voy a poner solamente un ejemplo que, en mi opinión, es muy elocuente.

En uno de los pasajes clave del *Filebo*, en el que Platón debería definir el Bien, esto es, indicar en qué consiste su definición, no se refugia en una imagen, como hace en la *República*, ni juega con meras alusiones ni sitúa en lugares diferentes informaciones que están complejamente relacionadas entre sí,[66] sino que recurre a un *espléndido juego irónico*, que de forma incluso paradigmática nos muestra también las reglas con que plantea estas clases de juego y cómo son precisamente

---

65. *Goethes Werke*, XXXII, p. 140 (ed. que forma parte de la gran colección «Deutsche National-Litteratur, historisch-kritische Ausgabe»)

66. Véanse en especial los documentos que reproduzco y explico en mi obra *Per una nuova interpretazione*... (1991), cit., pp. 315-361.

las doctrinas no escritas las que nos proporcionan la clave para entenderlas.[67]

Recuerdo que la definición esotérica del Bien que daba Platón en sus lecciones académicas era la siguiente: el *Bien* es el Uno, la Medida de todas las cosas.[68]

Pues bien, en el pasaje clave del *Filebo* que he mencionado,[69] Platón dice que ha llegado ya «al vestíbulo de la mansión del Bien».[70] Se trata de explicar el Bien, que es causa de toda «mezcla», del que deriva la naturaleza de toda realidad. Y Platón, para hacer que se entienda cuál es la naturaleza de esa causa, apela a la «verdad», y también a aquella «cosa de mayor mérito», que era justamente la que no quería poner por escrito, al menos en la forma usual y de manera explícita, y, por tanto, a la «naturaleza de la medida y de la proporción».

Y con esto llegaríamos precisamente a la definición del Bien.

Veamos cuál es el juego irónico de Platón.

Inmediatamente después de haber apelado a la naturaleza de la medida y de la proporción, escribe: «Resulta que la potencia del Bien *se nos ha refugiado en la naturaleza de lo Bello*; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección».[71]

Pero para Platón (como en general para el Griego clásico) el Bien y lo Bello coinciden. Lo Bello es una de las manifestaciones más significativas del Bien, como demuestran el *Banquete*, el *Fedro* y la propia *República*. Por tanto, en el pasaje del *Filebo*, lejos de «refugiarse» y de «esconderse» en lo Bello, el Bien se presenta y se da a conocer precisamente en su dimensión más visible de lo Bello.

Y el juego irónico, realmente espléndido, se revela aquí a la perfección: *se finge esconder precisamente para revelar*.

Y como conclusión del pasaje del que estamos hablando, Platón recurre incluso a todos los conceptos clave de su protología, pero de tal modo que, en el ámbito del juego irónico en que los sitúa, sólo podían entenderlos por alusiones quienes por otra vía, esto es, a través de la oralidad (las lecciones de la Academia) tuvieran ya conocimiento de ellos.

Veamos el texto: «Entonces, si no podemos capturar el *Bien* bajo una Idea única, tomémoslo en tres, *Belleza*, *Proporción* y *Verdad*, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola *Unidad (!)* el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que por ella, en cuanto es Bien, la mezcla resulta ser tal».[72]

67. Cf. ibíd. [10], pp. 445-453.

68. Véanse los documentos reproducidos por H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone, Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 B 3-D 2*, trad. de E. Peroli, Introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1989; 1992[3].

69. *Filebo*, 64 A-65 A.

70. *Filebo*, 64 C.

71. *Filebo*, 64 E.

72. *Filebo*, 65 A.

Remito a otras obras mías al lector que desee un análisis más detallado del pasaje, ya que teniendo en cuenta el objetivo que aquí me propongo lo dicho me parece suficiente.[73]

Acabaré añadiendo que la explicación de lo que Platón había dicho en serio, en broma o medio en broma, que tanto anhelaba Goethe, no puede proporcionarla un intérprete que se sitúe en un plano metahistórico puramente teórico, sino sólo quien se remita a lo que Platón expuso en el seno de la Academia, y que pretendía mantener en el ámbito de la oralidad.

En resumen, debemos releer los diálogos platónicos penetrando también en cierto modo en la Academia.

El primero que lo intuyó clarísimamente fue nada menos que Nietzsche, en los años setenta del siglo XIX,[74] pero durante mucho tiempo nadie le hizo caso. Quiero reproducir aquí este pasaje, que ya aparece reproducido a partir de la quinta edición de mi *Storia della filosofia antica* y en otras obras mías, pero no en mi obra sobre Platón, y que muchos desconocen aún.

Nietzsche ofrece el primer intento significativo de dar un vuelco al paradigma schleiermacheriano de la preeminencia y autarquía de los escritos, aunque sea en forma de presentimiento, pero con una intuición extraordinariamente ingeniosa: «Toda la hipótesis [la de Schleiermacher] está en contradicción con la que aparece en el *Fedro*, y se sustenta en una falsa interpretación. En efecto, Platón dice que lo escrito sólo tiene significado para el que ya sabe, como un recordatorio. Por eso el escrito más perfecto debe imitar la forma de la enseñanza oral: precisamente para recordar el modo como el que conoce ha llegado a ser conocedor. El escrito ha de ser "un tesoro que sirva de recordatorio" para el que escribe y sus compañeros filósofos. Para Schleiermacher, en cambio, el escrito ha de ser lo mejor en segundo grado, para llevar hasta el conocimiento al que no sabe. De modo que la totalidad de los escritos tiene una finalidad general de enseñanza y de educación. Pero, según Platón, el escrito no tiene en general una finalidad de enseñanza y de educación, sino que sirve solamente de recordatorio al que ya está educado y posee conocimiento. La explicación del pasaje del *Fedro* presupone la existencia de la Academia, y *los escritos son medios que actúan como recordatorio para quienes son miembros de la Academia*».[75]

No debe sorprendernos que una intuición de este tipo, que entra de lleno en el círculo hermenéutico en el que hay que entrar para leer a Platón, haya necesitado tanto tiempo para llegar a madurar en el ámbi-

73. Véanse las nuevas informaciones que proporciono en *Per una nuova interpretazione...* (1991), cit., pp. 447-453.

74. Nietzsche había impartido cursos sobre Platón en la Universidad de Basilea durante los semestres de invierno de 1872-1873, 1873-1874 y en el semestre de verano de 1876. Recientemente se han traducido al italiano: *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, edit. por P. DI GIOVANNI, Bollati-Boringhieri, Turín 1991.

75. F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, vol. IV, p. 370. (También puede verse el pasaje citado en la ed. it. citada en la nota anterior, p. 46).

to de las investigaciones científicas. Como ya he tenido ocasión de repetir muchas veces, en la historia de las ciencias se producen muchas veces presentimientos y anticipaciones, en momentos que son aún prematuros para un cambio del paradigma dominante (el ejemplo de Aristarco, que en Grecia intuyó el paradigma heliocéntrico dieciocho siglos antes de la revolución copernicana, es un caso límite, pero muy representativo).

Gaiser, como lema alusivo para una relectura de Platón, indicaba el fragmento 93 Diels-Kranz de Heráclito referido a los oráculos del dios de Delfos: «No afirma ni oculta, sino que da a entender por alusiones».[76] Y realmente así actúa Platón en relación con sus conceptos protológicos.

Pero yo utilizaría como lema, más radical aún y realmente ejemplar en todos los sentidos, un verso del *Agamenón* de Esquilo: «Yo de buena gana para quien sabe hablo, pero frente a quien todo ignore de nada he de acordarme».[77]

Y en sus escritos, en relación con las cosas últimas, Platón hizo exactamente esto, y lo dijo con toda claridad en el autotestimonio del *Fedro*: «Las palabras escritas no son nada más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura».[78]

76. K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, con un prólogo de M. Gigante, Bibliopolis, Nápoles 1984, p. 89.

77. ESQUILO, *Agamenón*, 38 s.

78. *Fedro*, 275 D.

APÉNDICE VI

Algunas páginas del *Epílogo* a la edición alemana de este libro *

por *Josef Seifert* **

La obra que presentamos ha obtenido un éxito increíble en la edición original italiana. En muy breve espacio de tiempo han aparecido diez ediciones de este libro de muy fácil lectura y, sin embargo, rigurosamente científico, que nos ofrece el estudioso milanés Giovanni Reale como *summa* de más de diez años de dedicación a los estudios platónicos. Disponemos por fin de la traducción de esta importante obra, que permitirá al lector de lengua alemana acceder a ella y entender las razones del éxito del libro en italiano.

El propósito de este epílogo no puede ser el de completar la autorizada y profunda introducción a este libro con una nueva introducción científica. Los méritos extraordinarios de Reale para la *Platon-Forschung* ya han sido merecidamente reconocidos por el profesor Hans Krämer, uno de los más competentes investigadores de Platón que existen en la actualidad. Más bien, como encargado de la edición, podría remitir a otro valor especial de esta importante obra: no sólo es un estudio erudito, sino que representa además una importante contribución a la teoría de la historia de la filosofía y a la metafísica.

La «nueva interpretación de Platón» que nos ofrece Reale ha suscitado una interés especial en la Academia filosófica internacional del Principado de Liechtenstein, dedicada preferentemente a la filosofía sistemática, sobre todo porque esta interpretación está imbuida de una pasión filosófica, que no busca entender a Platón en un plano puramente histórico, sino que atiende a la perspectiva de las cosas mismas de las que se ocupa Platón.[1] En este sentido, la filosofía de Platón es para Rea-

* G. REALE, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Übersetzt von L. Hölscher. Eingeleitet von H. Krämer. Herausgegeben von J. Seifert. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich 1993. Nachwort des Herausgebers, pp. 541-548. Traducción de las páginas del *Epílogo* de Vincenzo Cicero.

** J. Seifert es rector de la Internationale Akademie für Philosophie del Principado de Liechtenstein. Aparece una relación de sus obras en *Essere e Persona*, Vita e Pensiero, Milán 1989, pp. 583-598.

1. Precisamente gracias a este objetivo específicamente filosófico de sus obras históricas, el profesor Giovanni Reale recibió en 1984 el premio «Aletheia».

le una fuente de conocimientos y de teorías sobre la propia realidad. Es cierto que esta exigencia filosófico-sistemática de Reale no surge ante todo en forma de pensamiento teórico o filosófico-sistemático original; no obstante, es claramente reconocible en la forma de co-filosofar con que Reale lleva a cabo su interpretación. Y a ello van estrechamente unidos dos méritos concretos, que ahora mencionaré y más adelante pasaré a ilustrar.

En primer lugar, Reale ha conseguido interpretar con total novedad y objetividad la teoría epistemológica de Thomas Kuhn que, en su forma originaria ha de ser entendida como un relativismo histórico, al menos en la medida en que se aplica a la ciencia y a la filosofía en general. Reale despoja la teoría kuhniana del relativismo que lleva implícito, y con ello la hace útil para el conocimiento científico objetivo, aunque, a decir verdad, para lograr dicho objetivo tiene que llevar a cabo una considerable transformación de la teoría kuhniana de la relación entre ciencia normal y revoluciones científicas.[2]

En segundo lugar, Reale elabora una interpretación de Platón convincente en el plano del contenido. Interpretación que en muchos aspectos coincide con la escuela de Tubinga y con los resultados obtenidos respecto al papel dominante desempeñado en la filosofía platónica por los «Números ideales» y por los «Principios» que están por encima de las otras Ideas.[3] Pero esta interpretación contiene a la vez elementos completamente nuevos y reúne con extraordinario acierto elementos clásicos y modernos de la exégesis platónica.

Empecemos por la primera de estas dos aportaciones especiales de Reale.

Reale parte de la idea kuhniana de que la ciencia normal realiza todas las observaciones desde el punto de vista de ciertas concepciones acerca de una esfera de la realidad –concepciones que Kuhn denomina paradigmas o modelos–, enmarcando las propias observaciones en este modelo. Este proceso finaliza cuando los resultados de las observaciones empíricas ya no son adecuados para constituir las piezas del paradigma científico, que se compara por analogía con la figura de un *puzzle*; en este caso, se abre paso la convicción de que los resultados deben constituir las piezas de otra figura. Por consiguiente, se va en busca de un nuevo paradigma. A partir del *shock* producido por el hecho de no poder enmarcar ya los resultados empíricos en un concepto marco ha-

2. Habría que citar aquí también la crítica de Karl Popper y Larry Laudan al relativismo de Kuhn –por otra parte, como demuestra A. Lekka-Kowalik en el marco de su disertación (IAP 1993), el «modelo reticular» de Laudan y su crítica al modelo «jerárquico» y «granular» de la ciencia conducen a un nuevo relativismo. Cf. L. LAUDAN, «Relativism, Naturalism and Reticulation», en *Synthese*, 71 (1987), pp. 221-234. Respecto a la eliminación de la verdad objetiva en Laudan, cf. especialmente L. LAUDAN, *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley y Los Ángeles 1984, pp. 25 ss.

3. Según la Escuela de Tubinga, los Números ideales y los Principios obviamente también son Ideas (más elevadas) que, por su condición de supremas, sólo se destacan más que las otras Ideas.

bitual, surge de improviso, por razones y fuentes diversas, un nuevo concepto fundamental, un nuevo paradigma, que a veces conduce a una revolución científica, como por ejemplo a la teoría de la relatividad de Einstein, a la teoría cuántica, al descubrimiento de Parménides y, luego, de Colón de la esfericidad de la tierra (esfericidad que no pudo ser verificada hasta más tarde),[4] o a la imagen del mundo de Galileo. Otros cambios de paradigma son más bien modificaciones de modelos existentes y no desembocan en ninguna transformación revolucionaria de la imagen científica del mundo, como por ejemplo algunas de las más recientes teorías atómicas de la física. En cualquier caso, incluso éstas implican un ligero cambio de paradigma. Ahora bien, según Kuhn, tanto en el caso de los viejos como de los nuevos paradigmas no existe criterio alguno que ayude a establecer su verdad; su papel es puramente funcional, son como cuadrículas diferentes que en sí mismas no son verificables pero que pueden funcionar, con mayor o menor acierto, como esquemas reguladores de resultados empíricos.

Reale parte de esta teoría, pero transforma algunos de sus puntos.

Ante todo, uno de los elementos originales más notables de Reale consiste en haber extendido a la historiografía, y especialmente a la interpretación de Platón, la conocida teoría de Thomas Kuhn sobre el papel de los paradigmas y de los cambios de paradigma en el marco de las revoluciones científicas. En cambio, el propio Kuhn había aplicado su teoría epistemológica sobre todo al campo de las ciencias naturales.

Reale interpreta la línea directriz de la interpretación de Platón, elaborada sobre todo por la Escuela de Tubinga, en el sentido kuhniano de un nuevo paradigma.[5] Según Reale, este nuevo paradigma presenta dos aspectos (aunque no separa nítidamente estos dos puntos de vista): por un lado, tiene unas características formales que consisten sobre todo en

---

4. Ese tipo de comprobación directa sólo es posible en el ámbito de paradigmas dados de forma inmediata y controlables –en este caso, sensiblemente. No sólo Colón, sino ya Parménides había comprendido, es decir, descubierto, la forma esférica de la tierra. Eratóstenes incluso había calculado experimentalmente y con bastante exactitud la circunferencia de la tierra, y había pensado en una circumnavegación de la tierra que, naturalmente, no se pudo llevar a cabo hasta la época moderna, en parte sobre la base de estos estudios antiguos. Cf. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Neuausgabe Bd. 3, Basilea-Stuttgart 1983, pp. 166-168.

5. A partir de entonces, el discurso sobre un nuevo paradigma en la *Platonforschung* y sobre los paradigmas anteriores (sobre todo el paradigma neoplatónico y el romántico) ha sido mayoritariamente aceptado: un motivo más, tal vez, para reflexionar atentamente sobre su significado. Cf. W. BEIERWALTES, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Nápoles 1991; M. ERLER, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, ibíd.; H. KRÄMER, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, ibíd.; M. MIGLIORI, *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte di Platone*, ibíd.; G. MOVIA, *Il «Sofista» e le dottrine non scritte di Platone*, ibíd.; G. REALE, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella «Repubblica» en el «Filebo»*, ibíd.; G. REALE, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, ibíd. [Estos ensayos han aparecido reimpresos en AA. VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, editado por G. Reale, índices de G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milán 1994].

que los documentos sobre las doctrinas orales de Platón ni se oponen a los diálogos platónicos ni los sustituyen, sino que se intenta reconstruir, partiendo a la vez de documentos y diálogos, una imagen global y unitaria de la filosofía platónica, y, al hacer esto, se presuponen también la identidad esencial de esta filosofía a lo largo de todos los períodos de composición de la obra platónica, y la coherencia y cohesión de su contenido.

Por otro lado, en el plano del contenido, el nuevo paradigma se caracteriza por el hecho de que la protología, esto es, la concepción de que para Platón habría «Números ideales» y Principios más allá y (en cualquier caso, desde cierta perspectiva) por encima de las otras ideas,[6] desempeña una función predominante. Este nuevo paradigma sería tan revolucionario que habría dado lugar a una revolución en las interpretaciones de Platón.

Reale considera, pues –y éste es un punto fundamental de su originalidad y de su divergencia respecto de la teoría kuhniana de los paradigmas– [7] que el abandono de los viejos modelos, que según él sólo es posible sobre la base del nuevo paradigma de la *Platon-Forschung*, confiere sentido a todas las doctrinas que Platón sostuvo, tanto por escrito como oralmente. De este modo, mientras que Kuhn no reconoce ninguna justificación propiamente racional a los nuevos modelos interpretativos, Reale, en cambio, está convencido de que su interpretación, precisamente porque está en condiciones de destacar la íntima conexión que existe entre todas las partes de la filosofía platónica, confirma el paradigma de Tubinga utilizado por él mismo y la validez de su interpretación de Platón. El acierto de la nueva interpretación de Platón, según la opinión de Reale, queda atestiguado por su capacidad de restituir, con ayuda del paradigma de Tubinga notablemente ampliado por él, una imagen de la filosofía platónica más completa y coherente que la ofrecida por los intérpretes anteriores. Reale es, pues, un seguidor fiel del paradigma de Tubinga en sus aspectos formales; en cambio, respecto al contenido de su exégesis de Platón, su interpretación ha dado lugar a una notable transformación del paradigma original de Tubinga. Los principales contenidos de la exégesis de Reale han sido a su vez aceptados por la Escuela de Tubinga, hasta el punto que hoy en día puede hablarse de un paradigma conjunto Milán-Tubinga, en el que, junto a las Ideas y a los Principios, el Demiurgo y el alma asumen también un valor central, que no ha de ser interpretado en sentido mitológico.[8] En virtud de la coherencia de la exégesis platónica que ha hecho posible el nuevo modelo interpretativo, y gracias a la cual es posible encajar cada pieza del *puzzle* de la filosofía platónica, Reale intenta

6. El Bien, que sería idéntico al Uno, ocuparía por ello el lugar más céntrico en el reino de las Ideas supremas, es decir, de los Principios.

7. En el Epílogo a las últimas ediciones italianas de esta obra, Reale rechaza explícitamente la imagen evolucionista del mundo y otros elementos de la filosofía de Kuhn.

8. Ciertamente, en el marco de la Escuela de Tubinga, aun antes de la influencia de Reale, el alma desempeñaba en Gaiser un papel muy importante, y Krämer, en su

consolidar la verdad de la «nueva interpretación de Platón» en cuanto a su correspondencia con el sentido objetivo de la filosofía platónica. En otras palabras, Reale separa la teoría kuhniana de la ciencia de una teoría de la verdad-coherencia o, mejor aún, de una teoría de la verdad-*puzzle* implícita en ella. Concibe la congruencia de todas las partes de una interpretación de Platón en el sentido de una teoría clásica de la ciencia, en cuyo seno la coherencia interna de una explicación lo más completa posible de una gran filosofía sólo tiene valor en la medida en va unida a la corrección de esta interpretación, en el sentido de su correspondencia con el contenido objetivo de la filosofía que se va cuestionando. Reale entiende, pues, la coherencia de su interpretación como signo y, a la vez, como fruto de su corrección, y por ello introduce implícitamente una serie de interesantes presupuestos filosóficos y hermenéuticos.

Si quisiéramos exponer de manera sistemática la concepción teórico-científica de la que se sirve Reale para profundizar y ampliar el planteamiento kuhniano, podríamos decir que Reale considera que el trabajo de interpretación no está determinado solamente por el objetivo de realizar una interpretación lo más coherente y comprensiva posible, en la que cada pieza y cada conocimiento se adecuen a una obra determinada. Para él no se trata simplemente de sustituir viejas exégesis platónicas, dependientes de paradigmas históricamente condicionados, por interpretaciones de idéntico tenor, aunque nuevas y opuestas en el contenido; Reale contempla más bien el trabajo de la *Platon-Forschung* como una interpretación platónica adecuada, que hay que entender como una teoría de la verdad-correspondencia y de la corrección.

Es más: Reale entiende el trabajo de interpretación de grandes filósofos como un esfuerzo genuinamente filosófico, cuyo auténtico objetivo es inherente al conocimiento filosófico de la realidad misma. En definitiva, a Reale le interesan la coherencia que se puede explicar ante todo a través de las propias cosas y los auténticos puntos de vista de la filosofía platónica. Desde esta perspectiva, su interpretación platónica estaría vinculada más estrechamente con la gran tradición occidental de los «comentarios» que con una historia, en el sentido diltheyano, de la historia de la filosofía; en cualquier caso, esto es válido en cuanto al planteamiento genuinamente filosófico en el que se basa este libro, planteamiento que se diferencia de cualquier interpretación «puramente histórica» y de cualquier simple nueva propuesta de la actividad filosófica platónica, como las de Berti o de Schleiermacher.[9] Gracias a la idea implícita de una *philosophia perennis* –que Reale interpreta en sentido

propia exégesis de Platón, aceptó mayoritariamente el sentido y el papel del Demiurgo tal como lo entiende Reale. Por consiguiente, las diferencias que inicialmente existían entre Milán y Tubinga se han ido reduciendo cada vez más.

9. Tal vez es Balduin Schwarz el que sostine con más firmeza este ideal de investigaciones histórico-filosóficas, tanto en una serie de ensayos publicados, como en sus cursos hasta ahora inéditos sobre toda la historia de la filosofía, que se encuentran en el Balduin Schwarz-Archiv de la «Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein».

amplio y que significa una sustancia filosófica permanentemente válida, pero que a su vez sea completada, valorizada y ampliada con nuevas contribuciones filosóficas y nuevas perspectivas histórico filosóficas–, el tipo de interpretación platónica de Reale también se diferencia esencialmente de una teoría dialéctica de la historia de la filosofía de tipo hegeliano.

¿Cómo se refleja concretamente esta visión filosófica del trabajo de interpretación en la exégesis platónica de Reale? Para responder a esta pregunta nos serviremos de un ejemplo. Reale rechaza la interpretación sostenida en un principio por la Escuela de Tubinga,[10] e inspirada en la *communis opinio* de que el Demiurgo, el padre y creador del todo que desempeña un papel fundamental en el *Timeo*, sería un simple mito. ¿Por qué? Podríamos decir muy brevemente que por el motivo absolutamente filosófico y absolutamente convincente de que ni los Principios y los Números ideales ni las otras Ideas eternas –en cuanto causas formales– son suficientes para explicar el mundo. El origen del mundo necesita ser explicado también mediante una causa eficiente. De modo que el Demiurgo, en cuanto es la única Causa eficiente que trasvasa el reino de las Ideas eternas al mundo sensible, desempeña por razones estrictamente filosóficas un papel indispensable en la metafísica platónica, y la doctrina platónica de la creación se refiere a una ley ontológica objetiva y necesaria en relación con la especie y orden de las causas. Puesto que Platón, a propósito de esta necesidad metafísica objetivamente existente, habla de una especie de «creación del mundo por parte de una persona» (por parte del Demiurgo, que Platón define como «padre y creador del Todo») y sitúa de diversos modos la doctrina del Demiurgo en un vínculo filosófico más amplio entre alma y mundo material, según Reale, no hay razón alguna para despachar esta doctrina como simple mito. Por consiguiente, Platón no entendió esta doctrina como un mito.

Teniendo en cuenta este último ejemplo, tal vez el *opus magnum* de Reale pueda interpretarse incluso en el mismo sentido en que su autor interpreta la verdad filosófica como fundamento último de la coherencia, por lo menos si se considera su interpretación en su significado auténticamente filosófico. No nos equivocaremos si interpretamos que Reale ha considerado (hasta cierto punto) los límites de la coherencia filosófica de una interpretación y, al mismo tiempo, (de forma, en cambio, indefinida) los límites de una filosofía sistemática como límites de su adecuación a la realidad, sin identificar el concepto de coherencia con el de adecuación a la realidad. Las interpretaciones platónicas que reconstruyen una filosofía no convincente desde el punto de vista filosófico ni libre de contradicciones en el sentido lógico-formal y lógico-material [11] las considera Reale insuficientes también desde el punto de

10. Mientras tanto, la Escuela de Tubinga se ha vuelto muy receptiva a este aspecto de la interpretación platónica de Reale.

11. Por «lógica material», en la línea del lógico Alexander Pfänder, entendemos leyes lógicas de contenido que, independientemente de las leyes lógicas puramente formales, están determinadas por la estructura lógica de la realidad y de las cosas. En este sentido, sería ilógico decir en primer lugar que un hombre se halla en un estado vegetativo irreversible y decir después que está en condiciones de cometer un delito. Según la

vista de la adecuación hermenéutica, y más teniendo en cuenta que incluso en la obra de Platón echa en falta un grado más elevado, último, de coherencia metafísica. Podríamos afirmar, pues, que Reale exige de la filosofía ideal en cuanto tal una coherencia perfecta; de una filosofía platónica correctamente interpretada, exige un grado más elevado de coherencia.

El grado de coherencia que cabe exigir no de *la* filosofía en cuanto tal, sino de una filosofía empíricamente dada, para considerar que ha sido interpretada correctamente, sólo puede conocerse mediante un proceso complejo que tenga en cuenta el contenido de una doctrina filosófica, sus fuentes y su dignidad, la seriedad de su esfuerzo por alcanzar la verdad y la credibilidad de su autor.[12] En efecto, una filosofía poco significativa, mala o confusa no puede ser interpretada como si fuera coherente. E incluso en una filosofía significativa concreta, como en la de Kant, se pueden descubrir contradicciones.

Según Reale, la interpretación ideal de Platón que consiga distinguir un criterio de corrección hermenéutica en un grado elevado de coherencia interna –coherencia que sería impensable sin una amplia adecuación a la realidad– presupone no sólo la coherencia de la verdad y del ser, sino también la capacidad y la intención de grandes filósofos de ajustarse a la realidad y de dibujar de ella una imagen lo más coherente y adecuada posible. Si, por el contrario –como hace, por ejemplo, la Escuela de Leo Strauß–,[13] se planteara la hipótesis de que algunos filósofos, en parte por miedo a las consecuencias socialmente negativas de sus ideas personales, en parte por miedo a la sociedad, han querido ocultar las consecuencias destructivas de su auténtica filosofía, y en sus escritos exotéricos y actuando de mala fe sólo han trazado una imagen de la realidad más o menos coherente, que luego rechazan en sus doctrinas eso-

---

lógica formal, nada impide que ambas afirmaciones sean verdaderas. Según la lógica material, en cambio, es ilógico y hasta absurdo unirlas. En efecto, planear un delito presupone una conciencia de la que carece el que se halla en el estado descrito. En la vida ordinaria nos encontramos con miles de leyes lógico-materiales, que hacen que algunas demostraciones sean lógicas y que otras afirmaciones u otros argumentos sean ilógicos.

12. En este sentido es digno de alabar que J. Mittelstraß y G. Patzig hayan basado su rechazo de la autenticidad de las doctrinas platónicas transmitidas oralmente en su dignidad filosófica inferior. Cf. por ejemplo W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1982, especialmente pp. 38-50, 97, 197. No obstante, son sin duda legítimas las advertencias de H. Krämer acerca de las restricciones sistemáticas y los juicios de valor prematuros sobre los intérpretes de filósofos antiguos, sobre todo cuando derivan de una incomprensión de la especulación platónica sobre los números inspirada en los Pitagóricos, o incluso de prejuicios antimetafísicos y pragmáticos y de un rechazo del concepto de verdad como correspondencia (y, por tanto, del núcleo de la filosofía platónica), empañando así los resultados de los autores en cuestión. Cf. H. KRÄMER, «Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äußerungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons ungeschriebene Lehre», en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 74 (1982), pp. 579-592, en especial pp. 585-588.

13. Además del de Strauß, existen también diferentes desarrollos de esta teoría hermenéutica realizados por F. Nietzsche, K. Marx, S. Freud, C.G. Jung y otros.

téricas y en el significado secreto de sus obras de divulgación, entonces una filosofía platónica entendida sobre la base de esos cánones hermenéuticos no podría ser interpretada como totalidad coherente.

La interpretación platónica de Reale presupone, pues, tanto la comprensión de la estructura objetiva del orden causal del mundo, como una fundada confianza en la honestidad de Platón y en su capacidad de tender vínculos objetivos (capacidad que el historiador naturalmente debe documentar a través de muchos textos).

De modo que, como demuestra nuestro ejemplo de la interpretación de Reale de la postura del Demiurgo en la metafísica platónica, el conocimiento puramente filosófico de la realidad se convierte para Reale en el criterio de la investigación histórico-filosófica. Ese tipo de interpretación simple y lineal la rechazan pensadores como Leo Strauß, en el marco de una hermenéutica que desconfía de los documentos exotéricos principalmente por motivos ante todo filosóficos.[14] No obstante, el modelo interpretativo de Reale sigue esos principios hermenéuticos, como los sigue también el propio Platón de los diálogos.[15]

En su aplicación de la teoría kuhniana de las revoluciones científicas y de las continuas evoluciones, Reale introduce una teoría hermenéutica completamente diferente de la de Kuhn y, a mi entender, mucho mejor. Respecto a esta teoría, cabe citar la opinión de Gadamer, según la cual una buena interpretación sólo puede entender un texto a partir de las cosas mismas sobre las que trata el texto. Se trata de un excelente principio hermenéutico, al que, según mi opinión, esa forma de entender el trabajo hermenéutico en sentido inmanentista que sostiene Gadamer –esto es, que pone en duda la existencia de una verdad suprahistórica– no es capaz de darle una suficiente fundamentación racional; en efecto, según la comprensión de la hermenéutica, todas las interpretaciones se producen a partir de perspectivas históricas que están en continuo cambio y, por eso, nunca pueden llegar hasta las «cosas mismas».[16] Así que Reale modifica también la teoría hermenéutica gadameriana de

14. La Escuela de Strauß opone el Platón exotérico al Platón esotérico. Por consiguiente, los escritos exotéricos de Platón estarían dirigidos a oyentes y lectores de todo tipo, pero sólo se manifestaría en ellos la filosofía aparente de Platón; en cambio, la filosofía no escrita, esotérica, de Platón, y también la interpretación más profunda de los diálogos platónicos contendrían una filosofía radicalmente opuesta. Mientras que los escritos exotéricos de Platón, por ejemplo, la *Apología* –o bien su interpretación ingenua– idealizarían a Sócrates, la filosofía esotérica de Platón criticaría a Sócrates con vehemencia; esto sólo podría comprobarse mediante una interpretación más exacta, más inteligente y más crítica de los escritos platónicos, y con la ayuda además de la tradición oral. Thomas West, por ejemplo, en su libro sobre Sócrates y sobre la *Apología* cree poder demostrar, a partir de numerosos fragmentos de esta obra, que Platón no consideraba a Sócrates en absoluto un ideal, sino en realidad un destructor radical y una figura negativa.

15. Sobre la compleja teoría hermenéutica platónica en relación con lo escrito y con la palabra, Reale aporta en este libro muchos documentos textuales y muchos argumentos interesantes.

16. Cf. a este respecto una crítica, a mi entender legítima, en H. KRÄMER, «Kritische Bemerkungen», cit., p. 583.

las cosas mismas como medida de la interpretación, entendiéndola en un sentido más literal.

Cabría decir también que, en la forma en que entiende Reale el trabajo de interpretación «conforme a la cosa» de un filósofo, está implicada una nueva comprensión del concepto popperiano de aproximación a la verdad. En efecto, en el grado de coherencia interna de una interpretación –grado que debe ser verificado de vez en cuando– esta última se aproxima también a la verdad de una filosofía; y sólo en la medida en que de la filosofía interpretada se obtiene, al menos de forma aproximada, la verdad sobre las cosas mismas, hay en ella también una coherencia genuina.

Por el contrario, podría objetarse siguiendo la *Doctrina de la ciencia* de Fichte que también pueden ser íntimamente coherentes falsos sistemas sobre espíritus del aire, pero no por esto son verdaderos. A esto, siguiendo el modelo interpretativo que subyace a la obra de Reale, cabría replicar que la coherencia sin verdad sólo es imaginable en muchas teorías limitadas, pero no en una doctrina filosófica y metafísica que abarque la totalidad de la realidad; sobre todo, no es imaginable respecto a las verdades que Reale llama «verdades innegables» –porque no pueden ser negadas sin incurrir en contradicción–, como hace por ejemplo Aristóteles en el libro Γ de la *Metafísica* respecto al principio de contradicción. En último término, la medida de la coherencia de una filosofía no reside en sí misma, sino sólo en la medida de la verdad sobre las cosas mismas. Sólo la realidad y la verdad son coherentes en sentido pleno.[17]

El vínculo entre coherencia y verdad como correspondencia se hace plenamente evidente cuando se reconoce no sólo que toda negación de las «verdades innegables» lleva en sí misma inevitablemente contradicciones lógico formales, sino también que coherencia, para Reale, no significa tan sólo ausencia puramente lógico formal de contradicciones –tan rara es además esta propiedad en los sistemas filosóficos–, sino que significa mucho más: coherencia indica aquí una unidad y una armonía lógico-material que crece a partir de las cosas y de las relaciones inteligibles entre sí, es decir, una congruencia de las partes de una teoría que puede ser efectivamente alcanzada sólo cuando, como en el caso del ejemplo aducido anteriormente, se comprende la esencia de la causalidad, y por eso se comprende que, sin un espíritu viviente que actúe como causa eficiente, sería imposible por medio de ideas abstractas una causación del mundo que contenga el ente individual. Por consiguiente, la interpretación del Demiurgo en términos mitológicos no se aviene con el proyecto filosófico global de Platón ni es conforme a la verdad de las cosas.

Con este replanteamiento que hace Reale, los elementos de los esquemas interpretativos kuhnianos permiten explicar la objetividad y la

---

17. Vale la pena destacar que no solamente a Hegel, en su profundo principio de que la verdad sería el Todo, sino también al gran teólogo católico A. Möhler en su *Symbolik* les guiaba la idea de que la coherencia más auténtica sólo puede residir en la verdad, y la verdad sólo en un Todo perfectamente coherente.

corrección de una determinada interpretación de Platón –como también, en general, mediante los esfuerzos histórico-hermenéuticos por captar el sentido auténtico de las obras de un pensador se puede llegar a opiniones (*doxai*) excelentemente fundamentadas, aunque no del todo seguras y a menudo marcadas por el sello de la subjetividad. El libro de Reale no desarrolla en los detalles esa concepción epistemológica, ni la transformación de las ideas de Kuhn en este sentido, aunque en las tres últimas ediciones de la obra aparecen algunas alusiones a ello; en cualquier caso, en Reale está implicada tal concepción y transformación de la teoría epistemológica de Kuhn. Y ésta es la contribución de Reale a la corrección y reformulación de la teoría epistemológica kuhniana: la critica con sutilidad y discreción, la libera de su relativismo y, de este modo, la transforma radicalmente.

Respecto al contenido filosófico de su exégesis de Platón, que en sentido amplio es metafísica y pone al descubierto múltiples coincidencias con los estudios platónicos de Tubinga y una dependencia parcial de los mismos, Reale presenta novedades absolutas. Y no solamente por la claridad penetrante, «latina», de su recorrido teórico y de su exposición –cualidad que prácticamente no tiene equivalente en el mundo de la literatura filosófica e histórico filosófica alemana–, sino también por las correcciones de contenido que Reale aporta a la exégesis platónica primitiva de la Escuela de Tubinga, correcciones que hoy en día acepta Krämer casi *in toto*. Pese al entusiasmo por la exégesis platónica de Tubinga, que ha incluido ampliamente en su propia tesis, Reale ha aportado, sin embargo, contribuciones fundamentales de contenido que en parte sustituyen y en parte completan la interpretación de la Escuela de Tubinga con una interpretación «más clásica» [18] de la filosofía platónica, y que hoy en día conviven en armonía casi perfecta dentro de esa nueva exégesis platónica que podría llamarse la Escuela platónica de Milán-Tubinga. La contribución significativa de Reale a la iniciativa ítalo-alemana de reelaboración de la nueva interpretación de Platón consiste sobre todo en los capítulos ya mencionados sobre el Demiurgo –que, en la primitiva interpretación de la Escuela de Tubinga, podía parecer una figura mítica– pero que en la exégesis de Reale forman parte del núcleo de la filosofía platónica al igual que los temas del alma y de la inmortalidad, que en alguna ocasión también fueron objeto de profundos análisis en la escuela de Tubinga.[19] De ahí que no tenga sentido la acusación formulada contra Reale, con motivo de su acercamiento a Tubinga, de que, por haber aceptado muchas de las razones aducidas por la Escuela de Tubinga a favor de un sistema inmanentista y derivacionista,[20] ha ignorado la dimensión trascendente de la filosofía

---

18. Entiendo el término «clásico» no en el sentido de filosofía antigua y, obviamente, tampoco en el sentido de las exégesis platónicas más antiguas inspiradas en Schleiermacher o en Winckelman, sino como un simple criterio de valor de la armonía y de la corrección interna, cuyos modelos siguen siendo para nosotros los antiguos, la época de Goethe y también otras supremas creaciones espirituales.

19. En H. Krämer, pero no en K. Gaiser.

20. H. Krämer ha rechazado esta acusación por considerarla infundada. Por esto está fuera de cuestión que Platón establece un hiato entre las Ideas (y, por tanto, los

platónica (dimensión de la que forman parte tanto el papel central de la justicia y de la moralidad, de la espiritualidad e inmortalidad del alma, como la clara apertura de Platón, anunciada en el *Fedón*, a la palabra divina que, llegando de la otra orilla, podría iluminarnos acerca del destino último de la vida). Cabría decir, en justicia, que Reale ha añadido a la interpretación platónica de la Escuela de Tubinga una dimensión de la trascendencia que más tarde ha sido ampliamente completada por esta misma escuela. Reale concede la máxima seriedad a los ya citados contenidos de la ética y de la metafísica platónica (alma, inmortalidad, Demiurgo, eternidad de las Ideas), e intenta demostrar que sólo el sentido filosófico interno de estas afirmaciones platónicas sobre la estructura de la realidad permite comprender la coherencia y consistencia de la filosofía y de la metafísica platónica.[21]

No sabemos aún hasta qué punto esta nueva interpretación de Platón, que cada vez tiene mayor aceptación entre los investigadores platónicos, influirá en la interpretación de Platón de los próximos decenios. En cualquier caso, desde un punto de vista puramente filosófico, la interpretación metafísica y coherente de la filosofía platónica llevada a cabo por Platón en esta obra constituye de por sí un acontecimiento importante, que le ha procurado al autor de este libro el máximo reconocimiento con la concesión del Premio Fiuggi.

[...]

Por los grandes méritos de los que ya hemos tratado, este libro –que puede considerarse una obra capital y, más aún, tal vez la interpretación más clara y global de Platón que jamás se haya propuesto– no sólo mantendrá su fuerza y validez como uno de los puntales de la interpretación de Platón, sino que servirá de estímulo tanto para nuevas investigaciones de Reale, como para una discusión dinámica y viva.

[...]

La presente obra, cuya traducción al alemán ha sido confiada por el autor a la IAP y de cuya publicación en lengua alemana esta Academia

Principios) y el mundo real, y que las ideas, respecto al mundo concreto e individual, son trascendentes. También está claro que Platón incluso en las obras escritas (por ejemplo, en la *República*, 509 B, en el *Parménides*, en el *Filebo* y en la *Carta VII*, 344 A 8 ss.) alude a un dualismo de los principios y sostiene también la doctrina central de la derivación de las otras Ideas del Bien. Ahora bien, nos saldríamos del marco de este epílogo si quisiéramos entrar a fondo en el reproche al sistema inmanentista y derivacionista (que, por otra parte, no puede ser reprochado ni al propio Platón ni a sus intérpretes). Habría que ocuparse atentamente de este problema en una próxima obra sobre la nueva interpretación de Platón.

21. Como ya hemos visto, Reale apoya su interpretación en sus propias teorías filosóficas, por ejemplo, en la teoría de que ni las Ideas ni los Números ideales protológicos como tales pueden producir el mundo, o bien que el espíritu personal, el alma, se diferencia básicamente de las Ideas universales. Reale interpreta los textos platónicos y los testimonios sobre las doctrinas orales basándose en esas teorías filosóficas y, a la vez, muestra cómo, desde un punto de vista puramente hermenéutico, esa interpretación viene exigida por la coherencia y fuerza persuasiva de la filosofía platónica, sobre todo por el vínculo entre doctrinas escritas y doctrinas no escritas de Platón. Se trata de una aportación no menor a la exégesis de Platón y a la teoría epistemológica.

se siente orgullosa, puede considerarse como la *summa* de los impresionantes estudios platónicos llevados a cabo por Reale durante más de diez años, pero a la vez ha de contemplarse también como el impulso e inicio dinámico de un nuevo esfuerzo intensivo dirigido a la comprensión del filósofo de quien dijo con razón Whitehead: cualquier filosofía occidental no es nada más que una serie de notas al margen a la obra de Platón. El libro constituye una piedra miliar en la historia de la interpretación de Platón; su originalidad respecto a la Escuela de Tubinga, tan admirada por Reale, puede calibrarla quien conozca la introducción de Reale al libro italiano de Krämer sobre Platón,[22] en el que se discuten algunas diferencias antes citadas entre la interpretación originaria de Tubinga y la exégesis platónica de Reale. Gracias a la estrecha colaboración entre Tubinga y Milán, y gracias también al efecto retroactivo de las exégesis de Reale en la Escuela de Tubinga –con la que Reale, a su vez, tiene contraída una gran deuda– ha surgido afortunadamente una interpretación de la filosofía platónica que se desarrolla dinámicamente, que se puede definir como la exégesis moderna más articulada y más sólidamente fundamentada de Platón, entendido como un metafísico clásico y globalizador, y que podríamos llamar la interpretación de Milán-Tubinga.

Gracias sobre todo a la obra de Reale, Platón se convierte claramente en el metafísico que constituye la base decisiva de la metafísica de Aristóteles [23] y de la metafísica del Occidente cristiano, que desde Agustín llega hasta Descartes y Leibniz.

La obra capital de Reale es de una belleza lingüística y teórica seductora. No obstante, la fuerza auténtica y genuinamente filosófica de esta significativa obra consiste –más aún que en la lucha por la correcta interpretación de Platón– en el esfuerzo coronado por el éxito por llegar al conocimiento filosófico de la realidad misma, que se encuentra a cada paso en esta obra de lectura sumamente fácil.

22. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introducción y traducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1982, 1987², 1989³, 1993⁴, 1994⁵.

23. Que Reale ha estudiado también en profundidad.

Apéndice VII

Recensión de la quinta edición de este libro *

por *Frank O'Farrell*

Con observaciones complementarias a propósito de una recensión paralela publicada por *La Civiltà Cattolica*

por *Giovanni Reale*

Esta obra impresionante, no sólo desde el punto de vista cuantitativo, sino también cualitativo, por la riqueza de su contenido, la capacidad de aportar claridad al pensamiento de Platón y de resolver así muchos problemas aparentemente insolubles –un ensayo galardonado con el premio «Fiuggi» 1986–, viene a ser la imprescindible coronación del desarrollo de los estudios sobre Platón siguiendo la línea del famoso libro del cofundador (junto con K. Gaiser) de la Escuela de Tubinga de estudios platónicos, Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica* (*Gregorianum*, 66, [1986], pp. 159-162). (Como apéndice, en pp. 707-720, se reproduce un análisis de Hans Krämer, que valora tanto el método adoptado por el autor como los resultados obtenidos, publicado originariamente en *Rivista de Filosofia Neoscolastica*, 1986, pp. 341-352).

Este trabajo no es una simple relectura de los escritos de Platón desde el punto de vista del paradigma de la Escuela de Tubinga, sino que está hecho sobre la base de principios precisos de la epistemología contemporánea, lo que lo convierte en una empresa perfectamente científica y muy accesible, incluso fascinante, ya que resuelve con aparente facilidad y claridad, subrayadas por el uso adecuado de la cursiva, muchos aspectos de Platón que resultaban enigmáticos.

Estos principios epistemológicos son los que formula Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (ed. original en Chicago University Press, 1962), según los cuales la ciencia no se desarrolla por un proceso de acumulación, sino por procesos revolucionarios, es decir, por cambios del modelo paradigmático para la formulación y solución de problemas, debido a la imposibilidad de resolver las distintas anomalías que existen en el seno del paradigma dominante. Cuando los hechos y los problemas no pueden ser resueltos con el paradigma dominante, entonces este paradigma entra en crisis y el nuevo paradigma

* Recensión publicada en *Gregorianum*, 70 (1989), pp. 392-396. Traducción del inglés al italiano de Giuseppe Girgenti.

que le sustituye es la respuesta directa a la crisis. Este cambio de paradigma constituye la revolución científica (p. 37): el hecho de depositar la confianza en el nuevo paradigma supone una especie de conversión.

No obstante, distanciándose de los presupuestos metafísicos de Kuhn, tales como la negación de la teleología y la aceptación de la evolución de Darwin aplicada analógicamente a la evolución de las ideas científicas (p. 44), el Autor aplica con éxito este modelo de las revoluciones científicas a los estudios platónicos, al cambio del paradigma básico con que se ha interpretado el pensamiento de Platón. Se trata de una aplicación analógica que es más que legítima, ya que hay obviamente una base empírica para determinar la perspectiva y el punto de vista del pensamiento de Platón.

El problema de la interpretación del pensamiento de Platón se basa en la relación entre las doctrinas contenidas en los escritos de Platón –todas sus obras han llegado hasta nosotros y, por tanto, se trata de una doctrina completa– y sus doctrinas no escritas, la teoría de los Principios supremos. Esta relación que caracteriza a los dos paradigmas que están actualmente enfrentados –el de Schleiermacher y el de la Escuela de Tubinga–, y el cambio del primero al segundo constituye una revolución en la interpretación de Platón.

El paradigma que impuso Schleiermacher para sustituir al de los medioplatónicos y neoplatónicos, con su monumental traducción de Platón realizada entre 1804 y 1812, considera los diálogos platónicos como una unidad doctrinal y sistemática, organizada según un plano didáctico que va de lo más elemental a lo más sistemático, un plano que unifica los diálogos en su conjunto y constituye el sistema completo de la filosofía de Platón (pp. 71 ss.). Por tanto, los diálogos son autónomos, en el sentido de que el pensamiento de Platón hay que buscarlo sólo en ellos; y, por consiguiente, la tradición indirecta –la tradición oral atestiguada por los discípulos de Platón, especialmente por Aristóteles– no tiene ningún valor de cara a la interpretación de Platón.

Aproximadamente a mediados del siglo XIX, a partir de Boeckh, algunos estudiosos empezaron a llamar la atención sobre la tradición indirecta y sobre la necesidad de tenerla en cuenta para comprender a Platón. Efectivamente, hay en el paradigma de Schleiermacher graves anomalías en cuanto a la independencia de la doctrina escrita, que han hecho que paulatinamente entrara en crisis. La respuesta directa a la crisis, el cambio revolucionario, es el nuevo paradigma de la Escuela de Tubinga.

Este nuevo paradigma implica simplemente dar prioridad filosófica a la tradición indirecta en lo que respecta al contenido de la filosofía de Platón, la doctrina de los Principios supremos de la realidad (doctrina que se remonta sin duda a los diálogos de la madurez de Platón, a la época de la fundación de la Academia), puesto que esta doctrina indirecta contiene un *plus* que no puede hallarse en los diálogos, es decir, la teoría de los Principios de los que deriva la estructura del sistema de Platón (p. 131). De modo que el nuevo paradigma redimensiona la cuestión de la evolución del pensamiento de Platón, puesto que pone en crisis los presupuestos en los que se basaba la reconstrucción genética, lo que significa que el Platón pensador no coincide con el Platón escritor,

dado que no quiso incluir en sus escritos la teoría de los Principios, las cosas de mayor valor, que no confía a la palabra escrita, como él mismo dice (*Fedro, Carta VII*), sino que reserva a la oralidad, al pequeño círculo de sus discípulos de la escuela, que tenían una gran preparación matemático-dialéctica.

Platón describe la búsqueda de la razón humana de la verdad con la famosa imagen de una travesía por mar, en la que se distingue una primera navegación y una segunda navegación (*Fedón*, 96 A - 102 A), que ejemplifican la distinción entre lo sensible y lo inteligible, distinción que ha condicionado decisivamente todo el pensamiento occidental (p. 162). La primera navegación, a impulsos del viento y de las velas, corresponde a la de los naturalistas, que sólo se sirven de la sensación y permanecen en el ámbito de lo sensible, como hace también Anaxágoras, pese al descubrimiento de esa Inteligencia que ordena del mejor modo posible y, por tanto, sobre la base del bien, y que es la causa del universo. La segunda navegación, sin velas, pero con la ayuda de los remos de la dialéctica, el nuevo método de razonamiento de Platón para llegar a lo suprasensible, corresponde a la filosofía de Platón.

En la segunda navegación se distinguen dos niveles: la teoría de las Ideas y la teoría de los Principios. La inmutabilidad y estabilidad que caracteriza a las Ideas frente a la inestabilidad de lo sensible significa que las Ideas tienen una realidad estructural que no se ve afectada por el devenir ni es relativa al sujeto, de modo que cada Idea posee una unidad de la que participan las cosas sensibles, convirtiéndose en una multiplicidad unificada (p. 194). Aunque cada Idea sea una unidad, el conjunto es una multiplicidad de Ideas que constituye una esfera jerárquica que asciende a Ideas cada vez más universales hasta llegar a la Idea suprema, la Idea del Bien (p. 217).

En este primer nivel, el de la teoría de las Ideas, donde la respuesta de Platón –aunque no su respuesta última– consiste en la Idea como causa ejemplar de lo sensible, Platón muestra que la relación entre las Ideas y lo sensible no puede concebirse como inmediata, sino que requiere la mediación de una causa, que es inteligencia, el Demiurgo, que pone límites y asegura la participación en la Idea.

El segundo nivel de esta segunda navegación es el de la teoría de los Principios, reservada por Platón a la enseñanza oral. La teoría de los principios es necesaria a las Ideas para adquirir unidad y significado perfecto. Según Platón, la teoría de las Ideas no puede ser la explicación última de las cosas, porque las Ideas constituyen una multiplicidad distinta de la de lo sensible, una multiplicidad de la realidad inteligible –y para los Griegos explicación equivale a unificación. Los naturalistas unificaban en un principio, Sócrates en la virtud, Platón unifica las cosas sensibles en la unidad de la Idea, y las Ideas en la unidad de los Principios primeros y supremos (p. 224).

Existe un bipolarismo de los Principios, esto es, dos Principios supremos igualmente originarios: el Principio de la Unidad, que es el principio de determinación formal, y el Principio de la Dualidad indeterminada de grande y pequeño, el principio de la variación indefinida, que es la causa de la multiplicidad de los entes. La diferencia en el ser, al tratarse de una gradación jerárquica, es generada por la acción del Principio de la Unidad

que determina el Principio opuesto de la Dualidad y, por tanto, el ser que deriva de los principios es una especie de síntesis que se manifiesta como unidad en la multiplicidad (p. 234). Los números ideales (por ejemplo, la esencia del dos o dualidad) actúan de mediadores entre esta estructura sintética de la unidad en la multiplicidad que resulta de los principios y caracteriza todos los planos en todos los niveles de lo real y las Ideas, ya que la posición de la Idea en el mundo inteligible según su mayor o menor universalidad puede ser expresada numéricamente, de modo que las entidades matemáticas son los intermediarios entre las Ideas y lo sensible.

Los entes, como síntesis de unidad en la multiplicidad, derivan de los supremos Principios bipolares de unidad y dualidad en la distinción categorial de lo que es en sí (por ejemplo, hombre, caballo: en el género de la unidad) y de lo que es relativo a otro, ya sea como contrario (por ejemplo, en los géneros de la igualdad y de la desigualdad) o como correspondiente (por ejemplo, grande y pequeño que implican el principio de la dualidad indefinida).

Los principios supremos son, pues, principios ontológicos: el Uno que actúa sobre el principio de la dualidad indefinida la determina y produce los entes a todos los niveles, y la estructura además desde el punto de vista cognoscitivo: o sea, son también principios gnoseológicos; y el principio de la unidad que determina la dualidad indefinida, en cuanto produce orden y estabilidad, determina también valor, haciendo al ser bueno y armónico: o sea, son también principios axiológicos. Por consiguiente, Platón es el precursor de la doctrina medieval de los trascendentales (Krämer, p. 258).

La doctrina de los principios se revela así como la auténtica base de la unidad orgánica y sistemática de la filosofía de Platón. En esta quinta edición se ha añadido un estudio admirable y muy ilustrativo de Pierangelo Frigerio (pp. 673-704) sobre la relación entre medida, relaciones numéricas, imagen y belleza en el arte griego, con fotografías, dibujos y medidas de templos, columnas, estatuas y vasos, que viene a completar y a ilustrar la doctrina expuesta por el Autor acerca de la relación esencial entre la teoría de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros, y el arte y la espiritualidad de los Griegos.

Tras el análisis de la teoría de los principios, en la tercera parte de la obra se revisa el contenido metafísico de los principales diálogos de Platón a la luz de las doctrinas no escritas. Esta parte se titula «la conexión estructural entre la teoría de las Ideas y la protología», esto es, la tradición oral: probablemente porque cada una de estas grandes obras se ocupa de una de las Ideas. El Autor escribe: «La *República* es sin duda el texto básico del nuevo paradigma... de la postura adoptada ante esta obra capital de Platón depende la aceptación o no del nuevo paradigma» (p. 293). Por tanto, se trata de la síntesis más rica de la actividad de Platón en su período de mayor madurez. Pero, como subraya el Autor, en la *República* Platón limita el tratamiento del Bien al tema ético-político y a la capacidad de aquellos con los que guarda relación, y decide explícitamente no tratar la esencia completa del Bien. Y aquello de lo que no quiere tratar coincide exactamente con las «cosas de mayor mérito» (del *Fedro*) que el filósofo conoce –la teoría de los Principios. Y además se

presupone claramente la identificación del Bien con el Uno y con la Medida absoluta de todas las cosas (p. 319).

Y el desconcertante *Parménides* leído en este contexto se vuelve también claro y comprensible (pp. 335-358). En cuanto a la trilogía *Sofista*, *Político* y *Filósofo*, el nuevo paradigma es decisivo para entender las páginas metafísicas del *Sofista*, su parricidio de Parménides y su tratamiento de las *metaideas*, como también para entender la justa Medida del *Político* y la inexistencia del *Filósofo*. El prólogo del *Sofista* anuncia el tratamiento del sofista, del hombre político y del filósofo, pero en esta trilogía no aparece el tratamiento del filósofo, y la razón resulta clara a la luz del nuevo paradigma, ya que precisamente para este tratamiento se remite a la dimensión de las doctrinas no escritas (p. 391).

En este análisis de los diálogos mayores, el nuevo paradigma es determinante por la luz que proyecta, según la visión del Autor, sobre la doctrina del Demiurgo, que es realmente decisiva y de una extraordinaria riqueza por su admirable claridad y precisión. Podría parecer –pese a las explícitas declaraciones en contra de sus iniciadores– que este nuevo paradigma de la Escuela de Tubinga reduce la teoría de los Principios a una forma de inmanentismo y, por tanto, reduce al Demiurgo a una simple función más o menos simbólica. De ahí que la cuarta y última parte de la obra (pp. 425-622) esté dedicada a interpretar el problema del Demiurgo según el nuevo paradigma, con resultados excelentes.

Analiza la doctrina del *Timeo* y muestra su correspondencia con el contenido del *Fedón*, la *República*, el *Sofista* y el *Político*. Siguiendo el axioma de Platón de que todo lo que deviene (el ser inteligible no deviene) es causado o generado por el Demiurgo o por la Inteligencia demiúrgica o Artífice, y de que todo artífice ha de tener un modelo –un modelo que es eterno si el producto es bello– puesto que el mundo causado por el Demiurgo es bello, su modelo es eterno.

Esta inteligencia demiúrgica que produce el mundo no coincide con el Bien, sino que es ontológicamente inferior a éste, porque el Bien determina la norma: por consiguiente, la Idea del Bien es divina pero no es Dios, no es la divinidad. Para los Griegos «la regla o norma o ley no se consideraba dependiente de Dios o subordinada a él. Por tanto, se consideraba un punto de referencia al que el propio Dios debía someterse y, en este sentido, algo jerárquicamente superior» (p. 464). De modo que la Idea, lo inteligible es la causa formal, el modelo del mundo sensible que ha de ser imitado, mientras que su causa eficiente es la inteligencia del Demiurgo que actúa sobre el principio material sensible –el nivel sensible (y el nivel que sólo constituye el principio del mal) del Principio primero de la Dualidad indeterminada.

El Demiurgo o Inteligencia suprema es Dios, cuya norma suprema de la que depende es el Bien que se identifica con el Uno y con la Medida suprema, es el que conforma el principio opuesto de la Dualidad indeterminada, llevando orden al desorden, unidad a la multiplicidad. Por consiguiente, produce una mezcla, una síntesis, puesto que un desorden ordenado es una copia, una huella sensible de la realidad inteligible o Idea, gracias a la mediación de las entidades matemáticas o formas y de los números (p. 562), produciendo en primer lugar los cuatro elementos del fuego, tierra, aire y agua.

El Dios de Platón, el Demiurgo, es personal: conoce y quiere, como afirma explícitamente Platón (p. 618). Si bien es la causa eficiente del mundo, no es su causa en el sentido cristiano de creación de la nada, sino sólo una semicreación a causa del bipolarismo de los principios supremos, que implica que el Uno y el principio material, la Dualidad indeterminada, son igualmente originarios. A pesar de esto, «Platón llegó a la expresión más avanzada de creacionismo en el mundo griego» (p. 469).

Así pues, la tesis del Autor que aplica los principios de la epistemología contemporánea de los cambios revolucionarios a los estudios platónicos en el nuevo paradigma de la Escuela de Tubinga, está ampliamente justificada. Pero hay otra consideración importante que, pese a no ser mencionada por el Autor, se presupone a mi entender en su aplicación de los principios epistemológicos de Kuhn de las revoluciones científicas a la interpretación de Platón. Se trata de cómo ha de producirse el progreso. Puesto que el progreso en la ciencia significa inevitablemente la aceptación general del nuevo paradigma que es la respuesta a la incapacidad del paradigma anterior de resolver los problemas con que se encuentra, la aplicación de este modelo a la interpretación de Platón conlleva necesariamente la aceptación del paradigma de la Escuela de Tubinga en sustitución del de Schleiermacher. Y considero que la relectura que, desde esta perspectiva, el Autor hace de los escritos de Platón, y especialmente la del *Timeo*, es un gran paso adelante para asegurar esta aceptación.

Este libro es, pues, realmente un punto de referencia ineludible para los estudiosos de Platón. No creo que a nadie que lo estudie con el cuidado y la atención que se merece le pueda caber ninguna duda de que es el pensamiento de Platón el que se expresa en este nuevo paradigma. El Autor anticipa a lo largo del libro las objeciones y los problemas que podrían surgir a la hora de desarrollar la teoría: por ejemplo, cómo es posible escribir sobre las doctrinas no escritas sin contradicciones y dificultades (aunque Platón no dice que sea imposible, sino sólo que es inútil y peligroso escribirlas, porque sólo las entenderían unos pocos, que no tienen necesidad de lo escrito, mientras que los otros serían objeto de un injusto desprecio, o bien se llenarían de presunción [114 ss.]). Y se mueve con la seguridad de quien es maestro indiscutible en su especialidad. No hace falta recordar los méritos del profesor Reale en el campo de la filosofía griega. El ensayo es tan persuasivo y está desarrollado con tanta convicción (con el texto completo de las citas en italiano y en griego) que no es de extrañar que hayan aparecido hasta cinco ediciones italianas en poco más de tres años y medio, y que se estén preparando las traducciones al inglés y al alemán –un testimonio innegable que viene a satisfacer las necesidades de los estudiosos de Platón y a demostrar el auténtico valor que éste ofrece.

Algunas observaciones complementarias de Giovanni Reale

Frank O'Farrell es un jesuita, un estudioso de alto nivel, y su reseña de mi libro, que presupone un examen muy atento y preciso del mismo, me ha producido un gran placer, sobre todo porque en La Civiltà Cattolica *de*

1988, que es la revista más conocida de los jesuitas, apareció una reseña de mi obra, firmada por G. Pirola, repleta de errores de bulto desde el principio hasta el fin (pp. 302 s.).

O'Farrell, sin saberlo, repara el daño. Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia de la revista y el hecho de que, con motivo de la recensión de Pirola, alguien tuvo la sospecha de que los jesuitas habían declarado la guerra a mi libro, me parece oportuno hacer algunas precisiones, justamente para distinguir a los verdaderos estudiosos jesuitas (como O'Farrell) de los que me parece que no lo son.

Me limitaré a los hechos que G. Pirola ignora o falsea.

En primer lugar, veamos la siguiente afirmación: «De todas las interpretaciones que ha habido a lo largo de la historia, el A. decide tratar solamente la moderna (¿cuál era el paradigma de las anteriores?)...». Pues bien, toda mi tesis gira sobre la presentación de los tres paradigmas *en la interpretación de Platón, que son el* neoplatónico, *el* moderno, *y* el nuevo que propongo. *Concretamente, desde la p. 45 hasta la p. 54 explico detalladamente el paradigma neoplatónico, y en la p. 55 ofrezco un esquema gráfico que presenta de forma sinóptica y resumida lo que se ha dicho en las páginas anteriores, mostrando la compleja formulación de este paradigma que precedió al schleiermacheriano y que se mantuvo vigente durante más de un milenio y medio (éste es el llamativo título del § III, p. 45). De modo que dedico a este paradigma muchas páginas; y lo mismo ocurre con el paradigma moderno schleiermacheriano (pp. 54 y 55-66; en las pp. 66-68 presento algunos anticipos del nuevo paradigma, del que me ocupo a lo largo de todo el libro). ¿Cómo es posible ignorar que trato del paradigma que precede al moderno con el mismo cuidado y con la misma extensión?*

Después de este error, el crítico incurre en otro no menos llamativo, cuando escribe: «¿Cuáles son en definitiva las doctrinas no escritas? Aquí el problema se complica: desde luego, no las que proceden de Espeusipo y de Jenófanes». Que no se extrañe el lector: ¡Pirola confunde a Jenófanes (¡sic!) con Jenócrates!

Pero Pirola no se detiene aquí, y con una frase entre paréntesis empeora la situación: «el A. da por válidas las objeciones de Isnardi-Parente». Creo que son muy pocos los que ignoran que mis tesis son completamente opuestas a la de Isnardi Parente, y lo digo con toda claridad: «Tenemos posturas opuestas, como demostraremos ampliamente» (p. 37, nota 7). Evidentemente, Pirola no ha entendido nada, y en concreto tergiversa las palabras que escribo inmediatamente después: «no obstante, consideramos la obra de Isnardi Parente un punto de referencia indispensable». En efecto, las ediciones de Espeusipo y de Jenócrates de Isnardi son indispensables, prescindiendo de sus interpretaciones.

Sigue escribiendo el autor de la reseña: «queda Aristóteles: pero con las objeciones de Cherniss (y, por qué no, de Berti en un artículo publicado en la Rivista di Filosofia Neoscolastica *que aquí no se cita)». Dejemos al margen el hecho de que toda mi tesis y su formulación es una refutación de la de Cherniss, y centrémonos en la mención de Berti que, según dice Pirola, yo no cito. En primer lugar, en el artículo de Berti se discutía la tesis de Krämer (*«Il Platone di Krämer e la metafisica classica», *en* Rivista di Filosofia neoscolastica, *85, 1983, pp. 313-329) y simplemente se planteaba la duda de*

si yo podría conciliar mi anterior interpretación del Demiurgo con la de la Escuela de Tubinga. Pero en toda la cuarta parte de mi libro, en más de doscientas páginas (casi un volumen dentro de la obra) demuestro lo contrario de forma puntual y detallada. En cualquier caso, si el crítico hubiera leído mi libro, habría advertido que incluso me refiero a lo que afirma Berti en su artículo. Precisamente aludiendo a sus afirmaciones, escribo: «Esto [*es decir, el hecho de que la escuela de Tubinga sólo se haya ocupado parcialmente de la doctrina del Demiurgo*] *ha dado lugar a que algunos estudiosos* [*especialmente Berti*] *creyeran erróneamente que la reconstrucción filosófica de las "Doctrinas no escritas" de la Escuela de Tubinga no concuerda con la teoría del Demiurgo, y que el planteamiento deductivo de la protología platónica, tal como ha sido reconstruido por Krämer y Gaiser, tiende a una forma de inmanentismo* [...]. *Este deductivismo resultaría opuesto en más de un aspecto a la perspectiva de la trascendencia, con la que la doctrina del Demiurgo está estructuralmente vinculada» (cf. supra, p. 497). Y sigo con una demostración detallada ¡en más de seis capítulos! Realmente las cosas pintan muy mal para el reseñista, puesto que el propio Berti captó perfectamente el mensaje y escribió (*«Strategie di interpretazione dei filosofi antichi Platone e Aristotele», *en* Elenchos, *10, 1989, pp. 289-315, especialmente p. 291): «A las dudas expresadas por mí acerca de la posibilidad de conciliar esa doctrina con la metafísica tradicional cristiana, a causa de la inmanencia del principio supremo (el Uno) implícita en la derivación de toda la realidad de éste, Reale ha respondido con su monumental* Platone *de más de 600 páginas* [...]. *En él insiste en que, junto a los dos principios supremos de las ideas-números, el Uno y la Díada indefinida, Platón nunca dejó de admitir la existencia del Demiurgo, es decir, de una Inteligencia trascendente, confiándole la tarea de realizar en el mundo sensible la estructura bipolar de la realidad ideal constituida por esos mismos principios y concibiéndolo, por tanto, como el Dios supremo. De modo que, según Reale, la doctrina del Demiurgo sería "la forma más elevada de creacionismo alcanzada por el pensamiento griego", o bien, "la forma de monoteísmo exigencial más elevada en el ámbito del pensamiento griego", cosa que da a entender claramente su valoración de este tipo de metafísica».*

Pero el colmo del absurdo es cuando Pirola, preguntándose a qué clase de metafísica conduce mi interpretación de Platón, escribe: «Aquella en la que se ha perdido la trascendencia del Bien respecto a la trascendencia fundacional de las doctrinas del Uno y de las díadas o de los Números ideales...». Lástima que mi interpretación apunte precisamente a la recuperación del sentido de la trascendencia del Bien-Uno platónico (que es la Medida suprema de todas las cosas) en todos sus valores, confirmada de arriba abajo, *y hasta anticipada alusivamente en la sobrecubierta del libro con la elección de la imagen emblemática del dedo de Platón apuntando al cielo representado por Rafael en la* Escuela de Atenas.

No entraré a discutir los prejuicios y los errores teóricos graves del autor de la reseña: creo que los fallos garrafales que he señalado muestran no sólo la poca confianza que merece el crítico, sino también el peligro de perder credibilidad científica que corre una revista que publica reseñas como ésta. Doy las gracias a F. O'Farrell, que me devuelve la confianza en una cierta tradición cultural de los Jesuitas.

APÉNDICE VIII

Las Doctrinas no escritas. «Por una nueva interpretación de Platón» de Giovanni Reale *

por *Rafael Ferber* **

con una respuesta de
Giovanni Reale

El libro de Giovanni Reale, que presentamos ahora en su versión alemana, se ha convertido en Italia en un *best seller*: Desde 1984 han aparecido ya diez ediciones. El encargado de la edición alemana, traducida por Ludger Hölscher, cree incluso que esta obra podría considerarse la interpretación de Platón más clara y global que jamás haya sido propuesta. A lo largo de la *Wirkungsgeschichte* platónica se han propuesto las interpretaciones más diversas: neoplatónica, neokantiana, neohegeliana, fenomenológica, analítica, y muchas otras. Los diálogos de Platón se prestan claramente a las exégesis más diversas, incluso opuestas. Del mismo modo que en el famoso *Kippbild* de W.E. Hill podemos ver tanto una mujer joven como una vieja, así también los diálogos de Platón permiten interpretaciones contrarias.

Según Reale, desde el punto de vista tipológico se pueden distinguir tres paradigmas: el neoplatónico, el de Schleiermacher y el «nuevo paradigma» propuesto por la Escuela de Tubinga, que pretende leer los diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas». La Escuela platónica de Tubinga fue fundada en 1959 con dos obras capitales: la primera de Hans Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, y la otra de Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs*, a la que siguió en 1964 la gran obra también de Gaiser *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*.

De modo que de Platón no sólo debemos tener en cuenta los diálo-

---

* Esta reseña fue publicada en *Neue Zürcher Zeitung*, sábado-domingo 4/5 de febrero de 1995, p. 68. Traducción al italiano de Vincenzo Cicero.

** R. Ferber es un conocido y apreciado estudioso de Platón, autor de estas dos obras: *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989²; *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991. Ha editado asimismo la siguiente obra: *Platon. Ausgewält und vorgestellt*, Diederichs 1995.

gos sino también los testimonios sobre una «llamada doctrina no escrita», que se encuentran sobre todo en Aristóteles (384-322 a.C.), en Teofrasto (372-287 a.C.) y en los comentaristas aristotélicos como Alejandro (siglo II d.C.) y Simplicio (siglo VI d.C.). Según el punto de vista de la Escuela de Tubinga, sólo estos testimonios nos informan de lo que Platón decía «en serio». Los diálogos, en cambio, serían más que nada un «juego», es decir, escritos esotéricos de propaganda de la «Universidad privada de Platón», la Academia.

Crítica de la obra

Para confirmar esta interpretación de los diálogos, la Escuela de Tubinga remite, por un lado, a la crítica de la escritura que aparece al final del *Fedro*, y, por el otro, a los pasajes en los que Platón se abstiene de decir ciertas cosas, esto es, interrumpe el discurso antes de decir lo decisivo. Se aporta además como nuevo documento la *Carta VII*, que la Escuela de Tubinga considera auténtica. Dice el autor de esta carta [341 C-D]: «No hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas [sobre los que trabajo seriamente]; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece espontáneamente».

Si el autor es Platón, lo que justamente buscaba, es decir, el conocimiento de la esencia, no es posible obtenerlo únicamente de los diálogos. Ese conocimiento sólo lo expuso Platón oralmente a sus discípulos escogidos o, mejor dicho, hacía que ellos mismos lo expusieran a través de pruebas «dialógicas ingeniosamente preparadas».

En otras palabras, parece que Platón no sólo tuvo la convicción de que el conocimiento filosófico, debido a la limitación de los medios cognoscitivos, iba a resultar básicamente inadecuado: los medios del conocimiento, sobre todo nombres y proposiciones definitorias, nos conducen hacia la esencia, pero sólo pueden darnos las «cualidades», no la «esencia». A lo largo de su actividad didáctica, Platón debió de tener cada vez más claro que también la asimilación del conocimiento filosófico va unida a ciertos presupuestos intelectuales y caracteriales. Ahora bien, todo esto se puede comprobar mucho mejor en un diálogo oral que en una publicación escrita, que puede dar pie a los errores de interpretación más diversos.

No obstante, algunos miembros más jóvenes de la Academia transcribieron sumariamente –sin duda con gran pesar de Platón– lo que su maestro decía «en serio». El principal testimonio se encuentra en el capítulo sexto del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. De él se deduce que Platón sostuvo una doctrina de dos Principios, según la cual la realidad podría reducirse precisamente a dos Principios, el Principio del «Uno» y el de la «Díada indefinida».

De la cooperación entre estos dos Principios surge, pues, tanto el mundo sensible como el mundo espiritual; este último está estructurado mediante una especie de números cualitativos, no sumables, que

están por encima de los de los números cuantitativos. El cosmos representa así un Todo casi matemático que culmina en un sistema de dos Principios.

La nueva imagen

Ahora bien, la novedad de la interpretación de Reale consiste en que pone en relación la «nueva imagen» del Platón «aristotélico», es decir, la imagen de un teórico que enseñó oralmente la doctrina de los principios, con la teoría epistemológica de Kuhn, y pretende preparar al lector para una reorientación gestáltica en la percepción de los diálogos platónicos. La evolución espiritual de Platón es, por tanto, ampliamente independiente de la cronología de los diálogos, que tienen ante todo y solamente un carácter protréptico, adaptado a sus destinatarios.

Es cierto, como reconoce el mismo Reale, que sólo puede hablarse de un cambio de paradigma en los estudios platónicos en sentido analógico. En efecto, los distintos paradigmas, sobre todo los de Schleiermacher y de la Escuela de Tubinga, no son en absoluto incomparables, como lo son en cambio los diversos paradigmas científicos según la concepción originaria de Kuhn: en el caso de los estudios sobre Platón, los defensores de los distintos paradigmas no viven en mundos diferentes, sino que leen el mismo texto platónico.

En cualquier caso, puede hablarse de una reorientación gestáltica o, quizá más bien, de un cambio de perspectiva en la percepción de los diálogos de Platón, en la medida en que las «doctrinas no escritas» vuelven a situarse en el centro de atención y actúan como clave hermenéutica de los diálogos platónicos. Como lema para su libro, Reale ha elegido la frase de Leibniz: «Si quelqu'un reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain». Pues bien, es precisamente este «sistema» platónico no escrito el que nos presenta Reale, vinculándolo con pasajes seleccionados de los diálogos. Con los diálogos platónicos ocurriría en principio lo mismo que le ocurre al que escala una montaña: «Los escritos platónicos nos hacen subir toda la montaña, pero no consiguen que lleguemos a la cumbre; en cambio, la tradición indirecta nos permite conquistar precisamente la cumbre [los dos Principios]» [pp. 122-123; tr. al. p. 121].

El libro se divide en cuatro partes. En la primera se expone la teoría epistemológica de Kuhn y se aplica a los estudios platónicos. En la segunda parte se explica claramente la «segunda navegación» como la vía hacia los discursos, en detrimento de la percepción inmediata. En la tercera parte se muestra que la doctrina de las Ideas debe ser completada con una «protología», esto es, con una doctrina de los Principios primeros. La última parte trata el problema platónico de Dios y su vinculación con la doctrina de los Principios. Todos los capítulos están perfectamente estructurados de forma didáctica, van acompañados de esquemas y a veces incluso de tablas explicativas, que sirven para fijar en la mente del lector las conclusiones decisivas, relacionándolas además con el arte figurativo griego. El libro es sin duda una gran obra sintética y didáctica.

La parte más interesante es, a mi entender, la explicación del *Timeo*, porque Reale adopta una visión autónoma en la interpretación del Dios platónico: el Dios de Platón es un Dios personal, es decir, es el *Bueno*, el que se orienta al *Bien*, o sea, a la Idea del Bien, y partiendo de esta Idea Dios produjo el mundo con una especie de «semicreacionismo». En cambio, me parece que el punto débil del libro es la ausencia de una discusión filosófica autónoma tanto de la doctrina platónica de las Ideas como de la de los Principios. Platón se exhibe más bien como una gran pieza de museo.

Ahora bien, no es posible escribir una obra como ésta sin ignorar y simplificar muchas cosas. Es sorprendente, no obstante, que Reale tampoco tenga en cuenta importantes trabajos italianos sobre Platón. Me ha llamado la atención sobre todo la ausencia del aspecto aporético y escéptico de Platón. Reale cree poder superar este aspecto con una especie de dogmatismo no escrito respecto al conocimiento de los dos Principios, conocimiento al que los diálogos sólo deben introducir.

El Platón de Reale se aproxima a una orientación filosófica defendida hoy en día por la Academia filosófica internacional del Principado de Liechtenstein. Según esta orientación, es posible no sólo aspirar a un conocimiento último de la verdad, sino incluso alcanzarla y saber que se ha alcanzado. Platón, en cambio, respecto a su esperanza o hipótesis del Bien, le hace decir a Sócrates de forma inequívoca, en relación con el mito de la caverna: «Dios sabe si esto es realmente cierto» [*República*, VII, 517 B]. Sin embargo, aun admitiendo que este Platón sistemático de Reale se aproxime al Platón verdadero, sigue planteándose la misma cuestión: una vez fijado por escrito ese sistema de los dos Principios, ¿se enciende tal vez la «luz en el alma» del lector, o se favorece más bien un formalismo filosófico sin una experiencia originaria interna, cosa que Platón quería precisamente evitar con la decisión de no poner por escrito la doctrina de los Principios?

En cualquier caso, se trata de discusiones que siguen vivas en el mundo de los estudios platónicos. No se refieren a la aceptación de la existencia de las «doctrinas no escritas», sino al estatuto veritativo de lo no escrito y de su significado filosófico. Prescindiendo de esas objeciones, la lectura del libro de Reale resulta muy provechosa, ya que expone con admirable didactismo los resultados de la Escuela de Tubinga.

Estamos no sólo ante la obra de un profundo conocedor de Platón, sino también ante el mejor escrito exotérico de propaganda de la Escuela de Tubinga. Reale ha publicado asimismo una nueva traducción de todos los diálogos platónicos, con una introducción y un escueto comentario, en edición de bolsillo y a un precio asequible: *Platone. Tutti gli scritti*. Editado por Giovanni Reale, Rusconi, Milán 1991, volumen que entretanto ha llegado ya a la segunda edición [actualmente a la cuarta]. Sólo nos queda lamentar que no exista nada parecido en lengua alemana.

Respuesta de Giovanni Reale a tres observaciones críticas de Rafael Ferber

El primer punto que quiero aclarar exige algunas puntualizaciones previas.

Mi lectura de Platón no pretende ser la de un «filólogo» que, a mi en-

tender, puede proporcionar muchos más instrumentos útiles para interpretar a Platón que interpretaciones conceptuales de Platón. La historia de la filosofía es una interpretación de ideas y no una mera doxografía de carácter empírico (y que, por tanto, pretende reproducir las ideas como si fueran cosas); por consiguiente, es algo que concierne a quien, en cierto modo o en cualquier caso, se siente filósofo (ya sea grande o pequeño).

Pero tampoco pretende ser una lectura opuesta a la filológica, que yo llamaría «teoricista», esto es, ese tipo de investigación que tiende a obtener de Platón lo que se considera verdadero desde el punto de vista teórico, según el sistema que se adopta o, en cualquier caso, según uno de los sistemas de moda que se cree poder o tener que adoptar.

Ferber, en su crítica, incurre precisamente en este segundo tipo de error frente a quien pretende ser, como pretendo ser yo, un historiador de la filosofía correcto.

Estamos de acuerdo, como he dicho, en que la «historia de la filosofía» no es una cuestión de filología, pero, como intento hacer comprender desde hace tiempo, he señalado antes y vuelvo a repetir, tampoco es una cuestión de simple filosofía teórica, es decir, de especulación sistemática.

De modo que mi lectura tiene un carácter hermenéutico: *esto es, pretende penetrar en ese* círculo hermenéutico *(o, si se prefiere, en ese* paradigma, *o modelo interpretativo)* que ayude a recuperar el pensamiento platónico de la forma más objetiva posible, tanto si se comparte, como si no se comparte. *La historia de las ideas ha de ser ante todo una comprensión histórica de las mismas,* y no un juicio teórico de aprobación o de condena, *que, en cualquier caso, no puede ser anterior a la comprensión hermenéutica, sino que debe ser posterior.*

Yo creo en la perennidad de los problemas que aborda Platón, pero no en la indiscutibilidad de las soluciones que propone a estos problemas: *esto es, creo en el valor irreversible de la problemática de lo Absoluto, mucho más que en el valor absoluto de muchas respuestas que se han dado a esa problemática, tanto por parte de Platón como de otros.*

Puedo decir que siento un gran amor por la problemática metafísica, como lo demuestran cuarenta y cinco años de trabajo, iniciados precisamente con el estudio paralelo de la metafísica de Aristóteles y de Platón. Pero rechazo una metafísica sistematicista, *que tenga pretensiones de seguridad absoluta (es decir, que crea y pretenda ser conocimiento absoluto de lo Absoluto), a excepción de algunas ideas de fondo (como, por ejemplo, la existencia del ser suprasensible, ¡al que se llega con la «segunda navegación» de Platón!), que me parecen logros irrenunciables.*

Me identifico totalmente con las afirmaciones hechas por Heidegger en un hermoso libro, que son válidas por sí mismas, independientemente de sus posturas teóricas concretas (y prescindiendo asimismo del modo como las desarrolla y las recarga): «La palabra metafísica y su génesis son muy singulares, y más singular es aún su historia. Y sin embargo, del poder y del predominio de esta palabra, y de su historia, depende fundamentalmente la configuración del mundo espiritual occidental y, por tanto, del mundo en general. Las palabras son a menudo, en la historia, más poderosas que las cosas y que las acciones. El hecho de que nosotros, en el fon-

do, sepamos aún muy poco del poder de la palabra "metafísica" y de la historia de la explicación de su poder permite reconocer cuán pobre y externo resulta ser nuestro conocimiento de la historia de la filosofía, cuán poco preparados estamos para enfrentarnos con ella, *con sus posturas de fondo y con sus fuerzas unitarias, determinantes» (*Heidegger, *Nietzsche, p. 374 de la edición italiana a cargo de F. Volpi, Adelphi, Milán 1994).*

Lo que pretendo conseguir con mi obra es precisamente esto: contribuir a la recuperación de esa preparación intelectual necesaria para enfrentarse a fondo con la metafísica antigua, cuyo creador fue justamente Platón.

Por tanto, las siguientes afirmaciones de Ferber demuestran que precisamente no ha entendido mi postura: «me parece que el punto débil del libro es la ausencia de una discusión filosófica autónoma *tanto de la doctrina de las Ideas como de la de los Principios.* Platón se exhibe más bien como una gran pieza de museo».

Esa crítica es exactamente la contraria de la que me hacen algunos filólogos (o, mejor dicho, algunos filologistas) que encuentran, en cambio, que hay en mis libros (en el de Platón, en primer lugar) demasiado interés teórico, en vez de hacer un tratamiento in vitro, *con distancia crítica, que sería la única forma realmente «científica».*

La postura de «discusión filosófica autónoma», tal como la entiende Ferber, es precisamente la característica de fondo de ese teoricismo, que es contrario a la correcta comprensión histórico-hermenéutica *(y que incurre igualmente en errores, aunque opuestos a aquellos en los que incurre el filologismo): y esto es justamente lo que, con un método riguroso, me esfuerzo por evitar a toda costa.*

Intentar entender y hacer entender el pensamiento de Platón es algo muy distinto y más comprometido que querer proponer y hacer entender el propio pensamiento personal, o presentar una visión de Platón que se ajuste a las propias convicciones teóricas.

El segundo punto que deseo contestar está contenido en la siguiente afirmación: «Es sorprendente [...] que Reale tampoco tenga en cuenta importantes trabajos italianos sobre Platón. Me ha llamado la atención sobre todo la ausencia del aspecto aporético y escéptico de Platón».

Ferber se refiere sobre todo al Platone *de Luigi Stefanini (2 vols., Padua, 1932-1935; 1949²; 1991³), que precisamente hace una interpretación de Platón en clave aporética. Pero si hubiese leído y meditado con atención el segundo capítulo de mi libro (y el* Epílogo *a la décima edición, además del* Epílogo *de Seifert a la traducción alemana y las recensiones de Krämer), habría advertido que* la interpretación aporética y de tendencia escéptica de Platón está estructuralmente descartada del nuevo paradigma desde el punto de vista metodológico, *de modo que su discusión estaría fuera de lugar, aunque se incluyera en el marco conceptual del nuevo paradigma para refutarla; o, por lo menos,* resultaría pleonástica *(véase mi reseña a la tercera edición de la obra de Stefanini publicada en* Rivista di Filosofia neoscolastica, *1993, pp. 131-136).*

Pero para responder a Ferber, a quien (según me parece) no le bastan las «doctrinas no escritas» para redimensionar las erróneas interpretaciones aporísticas y escépticas de Platón, recordaré que el pasaje de la República *que él cita a favor de esa interpretación, donde se dice que «Dios sabe si esto es realmente cierto», se relaciona con el mito de la caverna y con sus mensajes, que tienen precisamente un carácter mítico y escatológico. Pero en la misma* República, *VII 534 B-D, refiriéndose precisamente al* conocimiento del Bien, *es decir, al conocimiento del Principio primero y supremo, Platón afirma lo contrario y, situándose* en el plano del puro logos, *afirma sin términos medios que* es dialéctico el que alcanza la razón de la esencia, *y que el que no es capaz no tiene inteligencia. Y añade de forma inequívoca: «Y del mismo modo con respecto al Bien:* aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda –no según la apariencia sino según la esencia- y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, *no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que* en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá».

Y pone en boca del interlocutor esta categórica afirmación: «¡Por Zeus! Diré lo mismo que tú».

De modo que, más allá de cualquier duda, como se desprende de República, *VII 532 E, Platón consideraba que* el hombre puede llegar a alcanzar el conocimiento del Bien absoluto, *y que, por tanto, más que dormir y soñar mientras permanezca en esta vida y terminar el sueño descendiendo al Hades, el hombre debe llegar a ese lugar donde el que lo alcanza encontrará* reposo del camino y fin de la travesía, *es decir, ha de llegar precisamente al verdadero conocimiento dialéctico del Bien.*

Y bien, después de estas afirmaciones (discutidas anteriormente, en pp. 357-361), digamos en broma, con esa pizca de ironía socrático-platónica y de finalidad mayéutica, lo siguiente: a los exégetas aporéticos y escepticistas dejémosles también la libertad de dormir y de soñar mientras permanezcan en esta vida, y concedámosles (¡como dice Platón!) terminar su sueño descendiendo al Hades (y, por tanto, ¡sin encontrar nunca reposo ni llegar al fin de la travesía!).

El tercer punto que quiero destacar se refiere a la simplificación que en mi opinión hace Ferber de mis contribuciones a los resultados a los que por su propia cuenta llegó la escuela de Tubinga. En efecto, se limita a reconocer sólo parcialmente, y sin darles importancia, las novedades referentes a mi interpretación de la doctrina del Demiurgo, con sus correspondientes implicaciones y consecuencias hermenéuticas.

Y lo entiendo perfectamente, sobre todo teniendo en cuenta que Ferber es suizo de lengua alemana.

Como respuesta, además de lo que dice el propio Krämer en los ante-

riores apéndices (I y II), veamos lo que precisa al trazar la historia de la Escuela de Tubinga (en su Introducción *a la traducción italiana de las* Dottrine non scritte di Platone *de K. Gaiser, p. XVII): «A los protagonistas de la nueva imagen de Platón inaugurada por los de Tubinga se añadió en los años ochenta Giovanni Reale, que puede ser considerado con justicia* el fundador de una Escuela milanesa de Estudios Platónicos. *No es exagerado atribuir sobre todo a Reale* la afirmación a escala internacional de la nueva imagen de Platón. *La actividad de Reale como traductor, introductor y exégeta ha proporcionado a las nuevas tesis, sobre todo en el mundo latino, una resonancia que ha repercutido de forma estimulante y notable en el área lingüística inglesa, polaca, brasileña y hasta alemana. Su gran obra sobre Platón, que ha tenido una tirada muy elevada y está traducida ya al alemán (se están preparando otras traducciones), explica conceptualmente, sobre todo mediante la reflexión sobre el cambio de paradigma iniciado por la Escuela de Tubinga y actualmente en vías de conclusión, la situación de los estudios platónicos a finales del siglo XX, y con ello* ha elevado mucho el nivel de la discusión crítica en todo el mundo cultural».

Me ha parecido oportuno hacer estas observaciones, porque siento un gran aprecio por R. Ferber como estudioso de Platón (y su reseña en un periódico de reconocido prestigio como Neue Zürcher Zeitung *me ha causado un gran placer); no obstante, si le he dirigido estas críticas es porque tengo la esperanza de que algún día llegue a abrazar de pleno el nuevo paradigma, dado que no sólo ha llegado por su cuenta hasta el mismo umbral, sino que tiene ya (aunque él tal vez no lo admita) una buena mitad dentro.*

APÉNDICE IX

Tras las huellas del secreto de Platón. Paso a paso se reconstruye la «Doctrina no escrita» del gran pensador europeo *

por *Thomas Szlezák* **

Precisamente en nuestro siglo, tan aficionado a derribar a los clásicos de su pedestal, el filósofo griego Platón (428-347 a.C.) ha sido definido por diversos filósofos de gran altura –Karl Popper entre otros– como el pensador que más ha influido [en nuestra civilización]. A pesar de la gran distancia en el tiempo, Platón sigue siendo todavía hoy uno de los filósofos más leídos, y la tendencia sigue al alza.

Y es mucho realmente lo que se puede leer de Platón. Sabemos con toda seguridad que no se ha perdido ni una línea de su importante obra –a diferencia de lo que ocurre con la mayor parte de pensadores de la antigüedad. Poseemos unos treinta diálogos de Platón, algunos de considerable extensión.

De ahí que se entienda hasta qué punto se consideró una provocación el hecho de que hace treinta y cinco años el estudioso de Tubinga Hans Joachim Krämer, apoyado inmediatamente por su colega Konrad Gaiser, lanzara por sorpresa sobre la mesa de los especialistas la exigencia de no contentarse con este «todo Platón» de la obra escrita, sino de unir a ella también los testimonios antiguos sobre una filosofía «esotérica» de Platón, es decir, una filosofía expuesta solamente ante un «círculo íntimo»: sólo así podría comprenderse «todo Platón».

Durante mucho tiempo, los especialistas intentaron hacer caso omiso de esta provocación. En vano: la «interpretación platónica de Tu-

* Artículo publicado en *Süddeutsche Zeitung*, 59, 11/12 marzo 1995. Traducción al italiano de Vincenzo Cicero.

** Th. A. Szlezák es el sucesor de K. Gaiser en la dirección del Platon-Archiv de la Universidad de Tubinga, y es un investigador puntero en la nueva interpretación de Platón. Este artículo le fue solicitado por la publicación mencionada con ocasión de la aparición en alemán de su libro *Come leggere Platone*, publicado como primicia absoluta en italiano, con notable éxito, por Rusconi Libri, Milán 1991[1-2]. Se puede encontrar una relación de sus obras en su libro: *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milán 1992[3], pp. 33-40.

binga» –considerada por algunos, tras un cuarto de siglo de firme rechazo, ya muerta y sepultada– desde hace un decenio está obteniendo un consenso gradual y rápido.

¿Cómo ha sido posible que la cuestión del Platón completo se haya convertido en general en un problema? La culpa es del propio Platón y, sobre todo, también de Aristóteles.

Ante todo de Aristóteles, que presentó a menudo a Platón como autor de una teoría de los Principios. Esto significa que lo presentó no como un pensador que aborda los problemas con cautela, para quedar luego aprisionado junto al lector en dificultades *insalvables* (ésta es la impresión que produce la lectura de algunos diálogos en el lector de hoy), sino como un pensador que intentó decididamente explicar de forma más o menos sistemática toda la realidad a partir de Principios unitarios. Platón no se limitó a descubrir detrás de las cosas mundanas, perceptibles y mutables, las Ideas inmutables como modelos de las cosas, sino que distinguió también detrás de las Ideas –y ésta es la novedad respecto a los dialogos– *dos Principios últimos*, uno de los cuales, el positivo, llevaba el nombre de Uno o Bien, mientras que el otro, bajo el enigmático nombre de «Díada indefinida», actuaba como principio de la negatividad.

Todo cuanto hay de positivo en este mundo deriva en último término del principio del Uno, y está marcado por características como identidad, reposo, igualdad, orden y racionalidad; en cambio, cuanto hay de malo procede del principio opuesto, y contiene los caracteres ontológicos de la alteridad, del movimiento, de la desigualdad, del desorden y de la irracionalidad. Y este Platón pensador de principios sistemáticos aparece además en Aristóteles como alguien que filosofa *oralmente*: en efecto, como fuente de algunas de sus más importantes afirmaciones sobre el principio negativo, Aristóteles cita explícitamente las «doctrinas no escritas» de Platón.

La discrepancia entre este Platón oral o «no escrito» y los diálogos es aparentemente tan grande como para provocar desconcierto.

Pero más desconcertante es aún una afirmación del propio Platón: en un escrito personal, en la llamada *Carta VII*, explica que sobre las cosas que considera realmente serias no hay ni habrá nunca un escrito suyo. En realidad, si fuera posible dar por escrito una información exhaustiva de estas cosas, él mismo podría ofrecer la mejor explicación. Sin embargo, esto sólo sería útil a unos pocos, mientras que la mayor parte de los lectores, insuficientemente preparados, sólo se llenaría de imágenes, o bien la Cosa, no comprendida, sería despreciada. Quien fijara por escrito el objeto de semejante esfuerzo, el de mayor seriedad, debería de haber perdido la razón. Acerca de estas cosas hay que hablar en privado, en el transcurso de una larga vida en común marcada por la filosofía, hasta el momento en que llegue la iluminación decisiva, pero no hay que escribir públicamente, porque el que hace esto no puede menos que moverse por ambición no filosófica.

Las cosas más importantes de la filosofía platónica solamente son accesibles a unos pocos. ¿Por qué esa declaración produce tanto des-

concierto? Sin embargo, en los diálogos no leemos cosas muy diferentes: incluso el proyecto de un estado ideal en la *República* subraya en más de una ocasión que en el grado supremo del filosofar, la dialéctica, sólo son admitidos muy pocos hombres. Y no hay duda de que el perfeccionamiento espiritual de los «gobernantes-filósofos» –es decir, de los futuros detentores del poder en el Estado ideal filosófico– se entiende como «oral» y «esotérico». Eso se desprende incluso de las indicaciones cronológicas, ya que la admisión de unos pocos al estudio de la teoría del Bien está prevista en torno a los 50 años de edad: si fuera posible leer exhaustivamente esta teoría en los libros, nadie esperaría tanto tiempo para estudiarla. De modo que la *Carta VII* y la obra capital de Platón dicen lo mismo.

Y sin embargo, la declaración personal de Platón sobre la forma esotérica de filosofar desconcertó. Y el desconcierto fue tal que, con furor ciego contra la (presunta) mala noticia, se intentó castigar a los portadores de la misma: se negó la autenticidad de la *Carta VII*. Mediante un trabajo filológico profundo y serio de más de 150 años, se han recogido indicios y sospechas en contra del odiado documento. Lo que sigue faltando, no obstante, es el rastro de una prueba real de la inautenticidad. Pero la necesidad aguza el ingenio: finalmente se aceptó que la carta es de Platón, pero explicando que Platón no mantiene ninguna postura esotérica en la cuestión sobre la mediación filosófica del saber. Esta postura, aunque ha sido sostenida por intérpretes por otra parte muy respetables, no ayuda en realidad a refutar nada de nada.

¿Y qué pasa con el testimonio de Aristóteles? A él no le correspondió mejor suerte que a la *Carta VII*, sino peor incluso. El insigne estudioso americano Harold Cherniss, con gran escrupulosidad de método y riqueza de inventiva, intentó demostrar que todo lo que se puede leer en Aristóteles sobre Platón procedería de los diálogos, y que nunca habría existido una filosofía oral de Platón. Las discrepancias, a veces notables, habría que atribuirlas a errores de interpretación, tal vez incluso a una exposición deliberadamente alterada de los pasajes dialógicos. El hecho de que esta teoría pretenda presentar a Aristóteles, el padre de la historiografía filosófica, como un intérprete intelectualmente incompetente y patológicamente mentiroso –cosa de por sí absurda–, no ha impedido que la siguiera toda una generación de estudiosos: simplemente, se *quería* creer en la conclusión antiesotérica de Cherniss.

Ahora bien, todo esto –los prejuicios y la irracionalidad de la oposición al Platón «esotérico»– constituye uno de los argumentos que más refuerzan la opinión de que la interpretación de los de Tubinga supone un auténtico cambio de paradigma *in Platonicis*. Es posible que el uso a veces indiscriminado de las palabras nos haya inducido entretanto a desconfiar de la expresión «cambio de paradigma». Pero que realmente se ha producido ese vuelco *fundamental* de la orientación científica para el que Kuhn acuñó ese concepto (en *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962) parece confirmado por la incapacidad de los defensores del viejo «paradigma» de participar en el diálogo propuesto por la postura de Tubinga.

Sin duda, desde el punto de vista psicológico la resistencia es comprensible: durante mucho tiempo se consideró que aceptar un Platón

esotérico significaba perderlo como auténtico contemporáneo y compañero de fe de nuestro siglo progresista. En efecto, el esoterismo se equiparaba acríticamente con el secretismo (también los de Tubinga, por otra parte, lo entendieron inicialmente así).

Ahora bien, ¿qué puede haber más fuertemente contrario al espíritu antielitista y democrático de la modernidad que la tendencia al secretismo? Por otra parte, la incorrecta interpretación del presunto «secretismo» de Platón viene de lejos y ya influyó en los comienzos de la interpretación moderna de Platón. A partir de Schleiermacher, del gran teórico y hermeneuta del Romanticismo alemán, nos hemos esforzado –para huir de la imagen de una «filosofía secreta» de Platón– por superar el esoterismo históricamente comprobado con una especie de esoterismo «interno» o «inmanente al texto». La idea de fondo de este intento es que el texto contendría precisamente *todo aquello* con lo que Platón tuvo relación, mientras que las cosas más importantes se habrían confiado tan sólo a una forma hermética, de cuya comprensión quedarían automáticamente excluidos los lectores inadecuados. De modo que, para Schleiermacher, el esoterismo era «una condición del lector».

Ese «esoterismo inmanente», sin embargo, no es una característica específica de los diálogos, ni es de gran ayuda para la explicación del texto, ni tampoco puede compensar o sustituir el «esoterismo histórico» atestiguado por Aristóteles y por la *Carta VII*. Pero la mayor objeción es que la crítica de la escritura formulada por Platón en las últimas páginas del *Fedro* –a las que Schleiermacher se remitía equivocadamente– justamente declara imposible la exclusión *automática* de los lectores inadecuados *mediante el propio texto*.

Schleiermacher nunca habría llegado a interpretar el «esoterismo» antiplatónicamente, si sus predecesores hubieran entendido de forma correcta el sentido del esoterismo platónico, que no tiene nada que ver con el secretismo pitagórico. Los miembros de la liga de los pitagóricos debían jurar mantener en secreto su especial conocimiento, y la violación de este juramento comportaba sanciones. El secretismo, en definitiva, tenía como objetivo conservar el poder de la liga. Nada de todo eso se daba en Platón: ningún miembro de la Academia tenía que jurar observar una conducta esotérica, porque esa conducta era pura y simplemente un precepto impuesto por la razón; la difusión escrita de la teoría de los Principios no comportaba ninguna sanción, sino, como muestra la *Carta VII*, una profunda decepción humana. Platón nunca pretendió que la Academia tuviera poder, sino únicamente asegurarse de que se daban las condiciones óptimas para la asimilación de la filosofía, y esto, por una parte, en interés del discípulo, para quien la comunicación de las cosas más difíciles, sin tener la preparación suficiente, habría sido contraproducente; y, por otra parte, en defensa de la propia Cosa, que consideraba sagrada (para Platón el mundo de las Ideas era «divino») y, por consiguiente, no quería que fuera degradada por críticos incompetentes o de mala fe.

Es extraordinariamente importante mantener a toda costa la clara diferencia entre las dos posturas del «esoterismo» y del «secretismo», que sólo son afines en apariencia. De hecho, sería posible demostrar

que el ya mencionado crecimiento rápido del consenso en torno a postura de Tubinga no comenzó hasta que se consiguió demostrar esta diferencia mediante los propios textos, y explicarla suficientemente a todos aquellos que aún se mantenían indecisos.

Pero sobre todo hay que anotar que la modalidad «esotérica» de la mediación filosófica del saber –esto es, en sentido estricto, la modalidad que se remite a las capacidades y necesidades de los destinatarios– no es en absoluto ajena a los diálogos. Justamente todo lo contrario: esos «dramas» filosóficos no dramatizan otra cosa que casos de aproximación «esotérica», adaptada individualmente, a los problemas filosóficos. Este proceso de aproximación es interrumpido deliberada y claramente por el que dirige el diálogo –que, por lo general, recibe el nombre de «Sócrates»– cuando se llega al límite intelectual del interlocutor. También se dice explícitamente que se excluyen determinadas cuestiones que, pese a pertenecer a la cosa y ser más importantes, sin embargo no van a ser tratadas sino remitidas a «otra ocasión»: en los llamados *pasajes de omisión* (pasajes en los que Platón se abstiene de decir ciertas cosas), el diálogo platónico limita su propio radio de acción al seno de una mayor reflexividad. Y en la «crítica a la escritura» del *Fedro*, Platón dice que sólo merece el nombre de «filósofo» el que está en condiciones de demostrar que su escrito es poca cosa y que, cuando «acude en socorro» oralmente del propio escrito, es capaz de ofrecer «algo de mayor mérito».

* * *

Presentamos tres ejemplos para ilustrar cuanto hemos dicho.

La reserva esotérica del saber filosófico se tematiza varias veces en los diálogos, y el ejemplo más evidente se encuentra en el *Eutidemo*, donde está claro que el propio Sócrates posee ya los conceptos y los teoremas que deliberadamente no explicita a los interlocutores; Sócrates, no obstante, dando un vuelco irónico a las relaciones reales, se burla de sus compañeros definiéndolos como personas que poseen un saber más profundo, pero que no tienen la intención de divulgar. El objeto de burla no es aquí el comportamiento esotérico como tal, sino el no esotérico, que no dispone de conocimientos superiores a los que son aptos para ser difundidos públicamente en la plaza del mercado.

También es muy transparente el episodio dramático fuertemente irónico del *Cármides*: Sócrates afirma que posee un remedio para el dolor de cabeza del joven Cármides, aprendido de un médico tracio; sin embargo, no se lo suministrará hasta que Cármides se haya dejado «encantar» el alma: el «encantamiento» es el ejercicio dialéctico del filosofar, sin el cual la comunicación del núcleo teórico del pensamiento platónico –metafóricamente: del «fármaco»– carecería de sentido: de ahí que esa comunicación esté omitida también en el diálogo.

Como tercer ejemplo puede valernos el episodio dramático de la obra filosófica capital de Platón: en la *República*, a Sócrates le retienen unos amigos y le apremian para que exprese su punto de vista sobre la justicia, sobre el Estado más conveniente y sobre la Idea del Bien, es de-

cir, sobre el Principio supremo. Sócrates no está en absoluto de acuerdo en manifestar su propia opinión. Durante un rato, afortunadamente para nosotros bastante largo, cede a la exigencia, pero a continuación dice de forma inequívoca que el método aplicado y el «intento presente» no son suficientes para definir totalmente la estructura del alma o para desarrollar su punto de vista sobre la esencia del Bien. Ambos objetivos, no obstante, como se desprende inequívoca y claramente del contexto, son en sí mismos perfectamente explicitables.

El famoso símil del Sol, según el cual el Sol es semejante a la Idea del Bien, lo define explícitamente el texto como incompleto desde el punto de vista del contenido. Y cuando el interlocutor Glaucón le ruega a Sócrates que explique la esencia, las formas y métodos de la dialéctica, puesto que se le ha dicho claramente que Sócrates podría hacerlo, vemos que es el propio Glaucón el que ya no es capaz de seguirle. De modo que, en el punto culminante de la obra capital, la comunicación filosófica se interrumpe en atención a la insuficiente preparación de los destinatarios. Esto no es secretismo, sino una actitud esotérica: la información completa sobre el ámbito supremo del pensamiento sólo la recibe el que dispone del instrumento para comprenderla correctamente.

Los fragmentos citados son a la vez típicos pasajes de omisión, en los que Platón se abstiene de decir ciertas cosas: no puede cabernos ninguna duda de que Platón, en su filosofía oral, era capaz de completar lo que se omite (de no ser así, no habría remitido a ella tan claramente), y de que, como filósofo, estaba en situación de «acudir en socorro» oralmente de su obra escrita.

Está claro, en definitiva, que los diálogos mismos confirman la interpretación esotérica. La antigua objeción contra los «esotéricos», repetida en el pasado hasta la saciedad «lo que vosotros buscáis en las doctrinas no escritas nosotros lo tenemos en los diálogos», se tornó obsoleta cuando se empezó a ver que los propios diálogos remiten claramente a algo que está más allá de ellos mismos, a completar el pensamiento platónico con la teoría oral de los Principios.

Gracias a los testimonios de Aristóteles, completados por algunas otras fuentes, esta teoría de los Principios por suerte no quedó limitada únicamente a la esfera oral. Puede que esta «tradición indirecta» presente puntos oscuros y lagunas, pero en conjunto es comprensible y suficientemente detallada para darnos a conocer las intenciones de Platón. Filosofar, para Platón, no era un simple estar en camino y un buscar infinitamente abierto: creía que se podía alcanzar el «fin de la travesía» (*República*, 532 E). Los Principios últimos se pueden conocer, el «ascenso» hasta ellos conduce, en la «reducción» lógico-ontológica, al Principio formal del Uno o Bien y al principio material de la Díada indefinida; el movimiento inverso de la «deducción» pretende «derivar» la realidad de sus orígenes inteligibles. Aparece aquí una estructura de la realidad que está más diferenciada que la mera oposición entre mundo sensible y mundo de las Ideas: los objetos de la matemática se re-

velan como un ámbito ontológico intermedio y autosuficiente, con el que está en relación esencial el alma que, por su parte, no es ni una cosa sensible ni una Idea.

La interpretación de estos conjuntos teóricos como una continuación de las formulaciones de los diálogos ya ha sido ampliamente desarrollada por Krämer y por Gaiser. Se ha demostrado, pues, de una forma nueva, su utilidad para la explicación de pasajes dialógicos difíciles (sobre todo en los diálogos tardíos). Otros pasos importantes en esta dirección los ha dado el historiador milanés Giovanni Reale en su libro sobre Platón de extraordinario éxito (*Per una nuova interpretazione di Platone*, 1991[10] [1995[19]], traducción alemana de 1993). Algunos discípulos suyos están elaborando valiosos comentarios relacionados con el nuevo paradigma.

El aprovechamiento de la tradición indirecta para la interpretación de Platón exigirá aún mucho esfuerzo. El resultado ya se puede entrever: una imagen de Platón mucho más rica filosóficamente que la aceptada por el viejo paradigma romántico; una imagen, además, que ya no está en pie de guerra con el testimonio de Aristóteles ni con la *Carta VII*, y que –cosa no despreciable– puede explicar por primera vez el papel que ha desempeñado Platón en el desarrollo histórico de la metafísica en el Neoplatonismo y en la época moderna hasta Leibniz.

Apéndice x

Platón. Robó a Apolo el secreto del Uno y aprendió de ese dios a descubrirlo en el Caos *

Entrevista de *Vittorio Hössle* ** *a Giovanni Reale*

Hössle: Profesor Reale, de su libro *Per una nuova interpretazione di Platone* han aparecido ya once ediciones y se ha traducido al alemán y al inglés. Usted considera su interpretación de Platón un paradigma nuevo. ¿Podría explicarnos qué es un paradigma?

Reale: El paradigma es un modelo interpretativo constituido por un conjunto de conceptos básicos que son puntos de referencia para formular los problemas y las soluciones. Estoy hablando de un modelo interpretativo, y le pondré un ejemplo científico. Un paradigma cosmológico tradicional era el del geocentrismo: la tierra es el centro de todo, y todos los problemas se plantean desde esta perspectiva. El nuevo paradigma revolucionario fue el del heliocentrismo. Igualmente, una investigación historiográfico-científica como la que se hace sobre Platón se configura a través de estos paradigmas y, cuando cambia la interpretación de base, normalmente se produce una pequeña o gran revolución científica.

Hössle: ¿Cuáles han sido los distintos paradigmas que ha habido hasta ahora en la interpretación de Platón? ¿Y cuál es el punto de partida del paradigma que usted defiende?

Reale: El primer paradigma, el primer modelo interpretativo de Platón, fue el que podríamos llamar «alegórico». Es decir, se leía e interpretaba a Platón como aludiendo a otra cosa, pero nunca literalmente.

* Este título no es mío, sino que lo reproduzco porque me parece muy pertinente en la medida en que recoge el punto clave de mi interpretación. Sus autores son R. Parascandolo y W. Veltroni (a quienes doy las gracias), y apareció con ocasión de la publicación de esta entrevista en *Unità*, lunes 20 de junio de 1994, p. 10.

** V. Hössle es profesor de filosofía en la Universidad de Essen. Esta entrevista fue realizada por la *Enciclopedia Multimediale di Scienze filosofiche*, Videosapere RAI, y está disponible en versión disquete con el título de *Viaggio tra i filosofi*, Paravia 1995.

Esta lectura se prolongó durante muchos siglos; en realidad, durante más de un milenio. Todos los neoplatónicos conseguían con este método encontrar en Platón, aunque fuera en una pequeña imagen o en una palabra insignificante, todos los descubrimientos que iban haciendo. El segundo paradigma revolucionario nació en el siglo XIX y fue obra del gran Schleiermacher: «Señores, si queremos leer y entender a Platón, lo que hay que hacer es leer sus textos y sólo sus textos, lo que escribió». La escritura es, pues, la base. Puesto que conocemos todo lo que Platón escribió, desde la primera hasta la última línea, es evidente que nosotros, de todo lo que escribió Platón, podemos deducir su pensamiento, basándonos solamente en sus textos y considerando, por tanto, todo lo que dijeron los neoplatónicos como una sobrecarga, una costra de la que debemos liberarnos. Cabría preguntarnos entonces: ¿qué necesidad hay de un tercer paradigma? Tenemos todo cuanto escribió Platón, desde la primera hasta la última palabra, podemos leerlo en las mejores ediciones críticas y con las mejores traducciones, ¿qué más queremos? La respuesta es muy sencilla: la tradición platónica no es sólo la escrita; en efecto, existe también una tradición indirecta que nos dice clarísimamente que Platón tenía *agrapha dogmata*, «Doctrinas no escritas». Estas doctrinas no escritas eran las que reservaba en la Academia para sus clases orales, destinadas a unos discípulos muy selectos, que poseían una preparación muy rigurosa para comprender determinados conceptos que, según Platón, no podían ponerse por escrito. El nuevo paradigma consiste justamente en esto: recuperar exactamente lo que, según la tradición indirecta, Platón decía en estas lecciones reservadas a los oyentes de la Academia. De modo que hay que confrontar las doctrinas no escritas con los escritos. Y hacer una síntesis de los dos momentos, de las dos tradiciones: la una ilumina, engrandece y amplía a la otra. Ésta es la base del nuevo paradigma.

HÖSSLE: Podríamos decir, por tanto, que el aspecto oral de Platón es tan importante como la escritura y tal vez incluso más importante. ¿Puede explicarnos esta distancia crítica que mantiene Platón respecto a la escritura, tomando como telón de fondo los grandes cambios culturales producidos en Grecia en el siglo V?

REALE: Partamos de los medios de comunicación de hoy: la televisión está en auge, la escritura está en declive. He comprobado que a mis alumnos de la Universidad, desde hace un tiempo, les cuesta entender un mensaje preciso y sintético comunicado solamente mediante la escritura; necesitan otros instrumentos. He colgado fuera del aula avisos que no se han entendido bien, pese a estar formulados con la mayor exhaustividad. ¿Cuál es la razón? No se trata, evidentemente, de muchachos poco inteligentes; yo más bien diría que son muy inteligentes. La razón es otra: para el joven de hoy, la imagen prevalece sobre la escritura. El juego de las imágenes, la sintaxis de la imagen pone en crisis, o en cualquier caso aparta a otro plano, la lógica de la escritura, la sintaxis del mensaje escrito. En la época de Platón se estaba produciendo una revolución de signo opuesto. Hasta Sócrates sólo

había un medio de comunicación: la oralidad, el *dialeguein*, el diálogo. Sócrates es el último gran personaje que transmitió todo su mensaje de forma oral, y enseñó a Platón, su discípulo, que la comunicación por excelencia es la oral. Nosotros sabemos que Platón fue, desde el principio, un gran escritor; incluso se nos ha dicho que quemó sus composiciones poéticas cuando conoció a Sócrates. Había nacido poeta. La naturaleza le había otorgado el don de ser poeta, además de filósofo; un extraordinario escritor, hasta el punto de que las gramáticas griegas y los diccionarios griegos se hicieron basándose en gran parte en los escritos de Platón. Es obvio, pues, que sabía tratar y usar la escritura con extraordinaria destreza. Ahora bien, ¿cuál fue su elección? El nuevo paradigma lo explica muy bien: un intento de conciliación entre los dos modelos que no supusiera la muerte de la oralidad a manos de la escritura. La escritura tiene una serie de ventajas, con ella se puede transmitir hasta el noventa por ciento del pensamiento, pero no llega hasta el punto último. El punto último hay que comunicarlo de otra manera. ¿De cuál? Se puede seguir escribiendo, pero no con la pluma: hay que escribir en el alma del hombre. Es decir, hay que hacerlo oralmente. La elección de Platón fue la siguiente: en mis diálogos puedo poner muchísimas cosas, pero no *ta timiotera*, «las cosas que para mí son de mayor mérito», y hasta añadió que si uno escribe todo lo que piensa no es filósofo. Llamémosle poeta, o llamémosle de cualquier otra manera, pero no filósofo. ¿Quién es el filósofo? El filósofo es aquel, y solamente aquel, que decide escribir lo más importante en el alma de otro, no con la pluma, en los rollos de papel, sino en la dimensión de la oralidad.

HÖSSLE: ¿Y qué cosas son éstas que Platón escribió en las almas de los hombres? ¿Cuáles son los contenidos de las doctrinas no escritas que hemos conseguido reconstruir a través de los testimonios indirectos?

REALE: Estos conceptos están contenidos en unas pocas proposiciones. Platón decía a quienes le objetaban que era mejor poner por escrito las cosas fundamentales: «Estas cosas de mayor mérito son precisamente las que, una vez aprendidas, no se olvidan nunca, de modo que es absurdo ponerlas por escrito». Ahora bien, los discípulos de Platón, empezando por Aristóteles, no siguieron el ejemplo de su maestro, sino que se dejaron llevar por el nuevo rumbo que estaba tomando la historia hacia el predominio casi total de la escritura. Alguien ha dicho con razón que el primer hombre moderno fue precisamente Aristóteles, porque lo puso todo por escrito, incluidos los apuntes de las lecciones de Platón. De modo que nosotros deducimos su doctrina fundamental sobre todo de Aristóteles y del grupo de los académicos. Platón básicamente pretendía una cosa: la definición del bien. Su Estado ideal se basa en un nuevo concepto de bien. ¿Qué es el Bien? Su respuesta es: el Bien es el Uno. El Estado que Platón quería fundar era precisamente éste: rehacer la unidad a partir de la multiplicidad desordenada y caótica, la unidad a todos los niveles: metafísico, ontológico, ético, estético. Lo bello y lo bueno sólo emergen cuando del desorden se hace el orden,

de la desarmonía se reconstruye la armonía, de la multiplicidad se hace la unidad. Éste es el concepto de unidad, de hacer unidad. El mal es la díada, la división en dos, la ruptura. Se trata de conceptos de los que todavía tiene mucho que aprender el hombre de hoy.

HÖSSLE: ¿Se puede decir que con esta reflexión sobre los principios Platón regresa a la especulación sobre el *arché*, *sobre el principio, típica del pensamiento presocrático*?

REALE: Más que regresar, lo que hace Platón es repensar, recuperar y enriquecer la reflexión sobre el *arché*. El concepto griego de conocimiento es exactamente el siguiente: «Existe verdadero conocimiento cuando se es capaz de captar la unidad en la multiplicidad». Platón, con una frase muy hermosa, dice que sólo es filósofo el que es *synoptikós*, es decir, «el que sabe mirar muchas cosas en unidad», y el que no es capaz de eso no es filósofo. Y los presocráticos buscaban exactamente esto: el *arché pánton*, el principio de todo. La palabra principio en griego es *arché*: comienzo, origen. Y, en mi opinión, éste es el problema de cualquier filosofía, cuando es auténtica filosofía. La filosofía sólo puede plantear este problema: «¿cuáles son los orígenes?». Y Platón introdujo los dos principios, el Uno y la Díada, porque no sólo él, sino la cultura griega en general tiene una visión bipolar de la realidad, que Platón eleva, desde el punto de vista metafísico, al más alto nivel.

HÖSSLE: ¿En qué medida la teoría de los principios de Platón está profundamente enraizada en la cultura griega, en sus distintas manifestaciones?

REALE: Para responder a su pregunta, me referiré al arte griego, concretamente a la escultura. Pensemos en las bellas estatuas que nos han dejado los griegos. Hay que hacer una aclaración previa: la palabra griega «idea» no se ha traducido de manera exacta, se trata más bien de una trasliteración, que cambia el significado. En efecto, idea quiere decir forma. De modo que podemos seguir utilizando la palabra «Idea», pero sabiendo que significa forma. Una interpretación clásica de Platón afirma que su teoría de las Ideas es el mundo de las formas, el mundo de las bellísimas formas que crearon los escultores griegos, trasladadas al plano metafísico. Yo partiría justamente de ahí para darle la vuelta al problema. Tomemos la forma de una estatua de Fidias y preguntémonos: ¿qué se necesita para conseguir esa bella forma? O bien, planteémonos el problema más desde el principio: ¿es la forma realmente el punto final, más allá del cual no se puede avanzar? ¿O bien el escultor, precisamnete para conseguir la hermosa forma, tiene que ir más allá de la forma? La respuesta es simple: Fidias y los escultores griegos habían creado el «canon». ¿Qué es el canon? Es la regla que hay que seguir para obtener la bella forma, es el principio mismo del que deriva la forma. ¿Qué es, entonces? Es el número, la proporción, la justa medida. Éste es el punto clave: la forma es el resultado, pero no puede considerarse un punto de llegada más allá del cual no se

puede avanzar, porque ella misma ha sido producida a partir de los principios. Estos principios son justamente las reglas. Podría poner algunos ejemplos, como el Apolo de Belvedere o la Venus de Milo, que pueden esquematizarse sobre la base de la sección áurea. Los templos griegos son tan bellos porque se rigen por rigurosos cánones arquitectónicos: su principio es el número. Volviendo a la cuestión del nuevo paradigma interpretativo, puede decirse que los diálogos de Platón ¡sólo podían comprenderlos totalmente sus discípulos! Quisiera recordar que Nietzsche fue el primero que comprendió que los diálogos sólo se pueden leer correctamente con el trasfondo de la enseñanza de la Academia. Me gustaría poner un ejemplo. Sabemos, por la tradición de los pitagóricos transmitida por Plotino, que el Uno era llamado con el nombre de un dios, «Apolo», porque el nombre *Apollon* se consideraba compuesto de un *alfa* privativa y de *pollon*, que quiere decir muchos, por lo tanto significa *el no muchos*. De ahí que, cuando hablaban del Uno, para honrarlo lo llamaban simbólicamente Apolo. En la definición del Bien, en los libros centrales de la *República*, dice Platón: «No os diré todo lo que pienso, porque por escrito no lo hago ni podría hacerlo. Os daré el hijo en vez del padre». Y dice incluso: «Os pagaré los intereses antes que pagaros la deuda, la deuda os la pagaré en otra ocasión»; esto es, durante las lecciones. Y entonces presenta al hijo, es decir, la bellísima imagen del sol. Es quizás una de las páginas más famosas de Platón. Y vale la pena observar una sutileza. En los diálogos, Platón jamás utiliza la palabra «Apolo» como exclamación. En cambio, en ese pasaje lo utiliza precisamente como exclamación y hace que su interlocutor diga «¡Apolo!», en lugar de «¡Por Zeus!». ¿Qué quiere decir con ello? El Uno. ¡Acordaos del Uno! He puesto un ejemplo concreto, específico, pero podría poner muchos. Leída de este modo, la *República* se enriquece extraordinariamente, se convierte en una mina; desde hace tiempo se ha considerado su obra capital, en ella está contenido casi todo Platón. Si se lee con el nuevo paradigma, todavía se encuentran más cosas, en forma de alusiones. Decía Gaiser que los escritos de Platón son como la respuesta del oráculo de Delfos, que ni dice ni oculta, sino que alude. Yo, parafraseando un verso de Esquilo, diría incluso que Platón «habla para los que saben». En cierta ocasión, conversando con Gadamer, dije que el punto central de su hermenéutica era a mi juicio el final del *Fedro*, donde dice que se puede entender un libro escrito si por otra vía se ha accedido ya al contenido del libro; éste es el círculo hermenéutico. Para gran satisfacción mía, Gadamer me respondió: «¡estoy de acuerdo!». Así es como los escritos de Platón, desde la perspectiva abierta por el nuevo paradigma, se enriquecen enormemente.

Apéndice XI

Platón descubridor de la hermenéutica: un diálogo con Hans-Georg Gadamer *

por *Giovanni Reale*

N.B. *Esta entrevista con H.G. Gadamer que ahora presento fue realizada por mí para* Il Sole 24 Ore, *como indico en la nota. Pero me parece oportuno reproducirla, porque mi relación con Gadamer nació precisamente con ocasión de la cuarta edición de este libro, que en su momento discutí con él (1986). El nuevo encuentro tuvo lugar en Tubinga el 3 de septiembre de 1996, y surgió de su expreso deseo de volver a discutir conmigo y con los de Tubinga el problema de los vínculos estructurales entre los escritos y las doctrinas no escritas de Platón. El encuentro y los correspondientes debates fueron muy provechosos, y Gadamer destacó (y el propio Krämer reconoció) que se había avanzado mucho desde el congreso de Heidelberg de 1967 sobre el mismo tema. En efecto, en el congreso del 3 de septiembre de 1996 celebrado en Tubinga los ponentes intervinieron no con ánimo de polémica, sino movidos por el deseo de buscar la verdad, cosa que raramente ocurre. También está prevista la publicación de una detallada documentación de este encuentro. (Disponemos en italiano de todos los estudios de Gadamer sobre Platón, recogidos en 2 volúmenes con el título de* Studi Platonici, *editados por G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983-1984; contienen algunas de las páginas más hermosas para el diálogo filosófico con los Griegos).*

Mi primer encuentro con Hans-Georg Gadamer tuvo lugar en 1986, en un congreso sobre platonismo celebrado en Liechtenstein. Discutimos largamente sobre la nueva interpretación de Platón, y coincidimos en bastantes puntos. Diez años después, el 3 de septiembre de 1996, tuve un nuevo encuentro con él en Tubinga, junto con el grupo de platónicos de Tubinga y de Milán y otros estudiosos de toda Europa (H. Krämer, Th. Szlezák, R. Brague, J. Halfwassen, K. Oehler, G. Figal, M. Migliori, entre otros), y aproveché para hacerle esta entrevista. Gadamer tiene noventa y seis años, pero estos datos puramente numéricos nada

* Artículo publicado en *Il Sole 24 Ore*, domingo 6 de octubre de 1996, p. 26, con el título de *Conversazione con Hans Georg Gadamer sull'importanza di Platone per il mondo contemporaneo. Filosofi, tornate al dialogo*.

tienen que ver con su realidad espiritual. Tiene un aire juvenil y está dotado de una energía extraordinaria. Esta entrevista comenzó a las 9 y duró 40 minutos. Inmediatamente después comenzó el congreso, que duró hasta las 19.00, con una breve interrupción para comer. Gadamer no sólo siguió el desarrollo de los trabajos con la máxima atención, sino que intervino varias veces con argumentaciones pertinentes y muy ágiles. Pero eso no es todo. Después de cenar, algunos colaboradores míos y estudiantes que están haciendo la tesis sobre «Gadamer intérprete de Platón» le hicieron preguntas acerca de sus contactos con los grandes filósofos del siglo: Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Paul Natorp, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Hannah Arendt, Romano Guardini y otros muchos. Gadamer habló ininterrumpidamente por espacio de dos horas y media, con un entusiasmo extraordinario, diciendo: «Algunas de las cosas que digo y que hacen referencia a los grandes filósofos de nuestro siglo muchos de ustedes las saben por haberlas leído, en cambio yo lo he vivido en primera persona. Ésta es la ventaja de ser viejo». A las doce y media miró el reloj y exclamó: «¡Ya es mañana! Hay que ir a la cama, porque yo me marcho a las diez, pero ustedes se marcharán antes y tienen que levantarse muy temprano». Gadamer es la espléndida encarnación de esa gran cualidad que sólo poseen unos pocos: ¡ser siempre jóvenes!

REALE: Voy a hacerle la primera pregunta. Durante toda su vida usted se ha ocupado de Platón: ¿cómo fue su primer contacto con el filósofo y qué relación mantiene con él?

GADAMER: Mi primer contacto tuvo lugar en los bancos de la escuela, en mi ciudad natal, Breslau, donde asistía al *Gymnasium des Heiligen Geistes* (Instituto del Espíritu Santo). Allí era normal estudiar griego en los últimos años. Era un instituto en el que empezábamos estudiando el francés, seguíamos con el latín, y el tercer año con el griego. En el cuarto curso del instituto el griego era fundamental, y leíamos los diálogos de Platón de la primera época, pero también la *Apología de Sócrates*, etcétera. Me acuerdo muy bien de que una de mis hijas, mucho tiempo después, asistía asimismo a una escuela muy buena y, durante todos sus años de estudiante, sólo acudió a mí en una ocasión: tenía que preparar un examen sobre un diálogo de Platón, y lo habíamos leído juntos: ¡en griego, naturalmente, como era normal! De modo que empecé leyendo y estudiando a Platón en su lengua, y sigo releyéndolo.

REALE: En esta obra suya que acaba de salir en italiano, *Verità e Metodo 2*, escribe usted una frase muy hermosa que voy a leer y que me gustaría que comentase: «Realmente, se podría escribir una historia de la metafísica como historia del platonismo. Sus hitos serían Plotino y Agustín, el Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant y Hegel, lo que significa: todos los esfuerzos del pensamiento occidental cuyo interrogarse va más allá de la doctrina de la sustancia de la tradición metafísica. El primer platónico en esta serie sería nada menos que el propio Aristóteles». Estoy totalmente de acuerdo en este punto. En efecto, Dió-

genes Laercio escribía estas bellas palabras, que yo he reproducido como lema (en la primera página del apartado sobre Aristóteles de mi *Storia della filosofia antica*): «El discípulo más genuino de Platón fue Aristóteles». Yo ahora voy a darle la vuelta a la pregunta: ¿podríamos decir a finales del siglo XX que el último gran platónico vivo es Hans Georg Gadamer?

GADAMER: (*sonríe complacido*) En cierto sentido...

REALE: Respóndame a la pregunta. Yo estoy convencido de ello y voy a demostrarlo; pero antes me gustaría escuchar su opinión.

GADAMER: Comprenda que esta pregunta, así formulada, me honra demasiado. Pero, en realidad, es cierto. Platón siempre me ha fascinado, y estoy muy de acuerdo con él en su insistencia en la *dialéctica de pregunta y respuesta*. Recuerdo una discusión que tuve con un periodista e inteligente colega, que se lamentaba de que los interlocutores de los diálogos platónicos sólo responden «Sí», «No», «Tal vez», etc. Y yo le dije: Sí, este tipo de respuestas podrían sustituirse; pero se trata de una técnica propia de estos diálogos. Una técnica que el renovado interés por la forma de diálogo comienza incluso a recuperar. Quizás es demasiado difícil distinguir la técnica de esta forma de diálogo en los otros personajes, con algunas excepciones, pero normalmente se trata de una técnica de enseñanza oculta de Platón.

REALE: Eso está muy bien. Pero se trata de una forma, de un método. Al final de su obra capital, en el primer volumen de *Verdad y método*, he encontrado la definición de belleza en sentido platónico más significativa de todo nuestro siglo, y sobre todo una defensa frente a la desacralización de la belleza que hoy en día arrecia en todo el mundo. El marxismo ha perjudicado muchísimo a la belleza. Usted escribe que «la belleza es el modo como aparece el bien, se manifiesta por sí mismo en su ser y se presenta». Tiene, por tanto, valor hermenéutico en su sentido más elevado. Y poco antes había afirmado también: «La belleza puede ser percibida asimismo como el resplandecer de algo ultraterrenal y sin embargo visible». Afirmar esto significa justamente revivir a Platón. Ahora quisiera preguntarle: ¿cómo llegó a esta conclusión? ¿Por su propia cuenta y después la encontró en Platón o, viceversa, fue precisamente Platón el maestro en el descubrimiento de la belleza? En mi opinión, es una de las cosas más conmovedoras de su libro: recordar al hombre de hoy el sentido metafísico de la belleza.

GADAMER: Naturalmente la primera alusión, o la primera base que utilicé para desarrollar esta idea de la manifestación del bien en la belleza, me la inspiró el diálogo platónico del *Filebo*, donde aparece al final esta frase: nosotros que íbamos en busca del Bien, ¡al final hemos encontrado la Belleza!

REALE: Exactamente.

GADAMER: Y éste también es, naturalmente, el tema del libro de mi primer año de docencia universitaria (publicado en *Studi platonici*). Me parece que nosotros tampoco podemos prescindir de la Belleza si vamos en busca del Bien, y si nos planteamos preguntas sobre este tema fundamental.

REALE: Le voy a proponer otra pregunta, aunque de una forma implícita ya me ha contestado. Hace diez años, cuando nos encontramos en Liechtenstein, le pregunté si en el final del *Fedro* no veía una anticipación del «círculo hermenéutico», cuando Platón dice que lo escrito no se entiende si no se ha comprendido el contenido por otra vía (si no se tiene un preconocimiento). ¿Sigue opinando que se trata de una vaga anticipación del «círculo hermenéutico», en el que usted es un experto?

GADAMER: Me parece que es muy razonable. Naturalmente, mis primeras reflexiones sobre el «círculo hermenéutico» surgieron a partir de Heidegger. Pero incluso entonces me parecía bastante evidente que en el *Fedro* hay una anticipación y una aplicación del «círculo hermenéutico», especialmente para describir la retórica. Un buen discurso debe plantear una buena pregunta, debe encontrar el comienzo justo, articular la correspondencia de las partes entre sí, y debe formular una conclusión correcta. ¡Era un principio de la cultura! No se puede excluir la retórica a favor exclusivamente de la dialéctica y de la lógica. Recuerdo que uno de los amigos con los que me relacionaba, y al que había entregado un texto sobre Platón, tras haber leído el manuscrito me dijo: «retórica, retórica, retórica...». Y con esto quería decir que, en su opinión, la retórica era una exposición innecesaria. Y sin embargo tiene una función importantísima, ¡es el inicio de la cultura!

El *Fedro* es el diálogo de Platón que más me gusta: es el diálogo donde se unen a la perfección la dialéctica y la retórica, la filosofía y el eros, la amistad y el arte, con un aliento religioso. No se puede reducir Platón únicamente a la lógica o a la dialéctica.

REALE: En una página de su obra capital, me ha impresionado mucho una bellísima alusión al aprendizaje a través del sufrimiento.

GADAMER: Sí, aprender a través del dolor, aprender sufriendo...

REALE: Usted cita a Esquilo como punto de referencia (Pero podría citarse al propio Platón que, al final de la *República*, dice que para que las almas que renacen elijan correctamente una nueva vida justamente es determinante la experiencia que les ha dado el dolor en la vida anterior). ¿Cómo llega la hermenéutica a estas espléndidas profundidades morales, que tanto pueden enseñar al hombre de hoy? ¿En qué sentido, en su opinión, el sufrimiento ayuda desde el punto de vista hermenéutico?

GADAMER: Su pregunta es sumamente actual. Es muy cierto, hay que recuperar el sentido del dolor y del sufrimiento en la educación de hoy. No hay espíritu de lucha. Es una tentación y una amenaza muy im-

portante. Esta ausencia hace que los jóvenes de hoy busquen refugio en la droga. También es una consecuencia de la falta de resistencia necesaria para desarrollar una autodisciplina personal.

REALE: Otra de sus afirmaciones que me gusta mucho es la siguiente: la verdadera experiencia consiste en darse cuenta de la finitud humana. Explíquenos esto, que es muy importante para el hombre de hoy.

GADAMER: Lo escribí en mi libro y he explicado cómo se llega a la experiencia de la finitud, y cómo llegamos a este concepto. La experiencia es, por lo general, gradual: nos decimos: esto es nuestro, esto me pertenece, y seguimos adelante. Podría citar al Platón del *Parménides*, que fue el primero que vio y entendió perfectamente la experiencia de la finitud y de la caducidad. Después encontró una solución, precisamente para superar la experiencia de la finitud.

REALE: Otra pregunta. Usted era muy amigo de Gerhard Krüger, cuya obra capital (*Ragione e Passione*, Vita e Pensiero, Milán 1995) he traducido al italiano: este libro ha tenido un gran éxito y está ya a punto de agotarse, de modo que estamos preparando la segunda edición...
GADAMER: ¡Magnífico!

REALE: La tesis básica de Krüger es la siguiente: la razón sólo es verdadera cuando entiende que hay algo más allá de ella. De modo que la razón es dependiente. Y el Eros platónico es el sentido de esta dependencia de otra cosa. Usted que siempre fue muy amigo de Krüger, con quien leía los textos de los Griegos y de otros grandes autores, ¿comparte esta opinión o mantiene alguna divergencia respecto a este punto? Le estoy preguntando acerca de su religiosidad.

GADAMER: Gerhard Krüger era un hombre muy extremado y radical. Hizo sus primeros estudios y experiencias con Nicolai Hartmann, y más tarde pasó a estudiar con Heidegger, como yo. Una de sus obras más importantes es la que trata de Kant. En sus primeros estudios también él insistía en la dialéctica y en la interrogación constante: preguntas, respuestas, y más preguntas. Éste es el comienzo de toda reflexión, y esto era lo que hacía. Y el principio de la religiosidad también es un continuo preguntarse. Así se preparó su conversión al catolicismo. Por supuesto, Heidegger en cierto sentido también se sentía fascinado por la religión, pero no aceptaba las posturas extremas y definitivas. En cualquier caso, me parece que el mensaje platónico de Krüger está centrado en la importancia del diálogo. En el mundo de hoy ¡la televisión ha matado el diálogo! Todo esto es el resultado de la técnica. Lo que ha producido la ciencia es esto, a saber, el fallo de la base del humanismo. Y Krüger lo reconocía...

REALE: Pero usted, personalmente, ¿cree que la razón considera que hay algo más allá de ella misma? ¿O más bien se inclina a pensar: yo me detengo en la razón?

GADAMER: No creo que se pueda negar que existe algo más allá de la razón. Pero naturalmente otra cosa es decir en qué consiste este más allá. En la búsqueda continua de la razón no creo que se pueda llegar a un principio primero.

Creo que el problema de la religión y de Dios es en cualquier caso un misterio: pero es un misterio sin el cual no podemos vivir. Yo soy luterano. Recuerdo que recientemente le dije algo parecido a Gianni Vattimo, que había escrito la obrita *Credere di credere*. Le hice observar que ésta era la postura de Lutero que, tomando una frase del Evangelio de san Mateo, rezaba así: «Señor, yo quisiera creer, pero ¡ayúdame en mi incredulidad!».

REALE: A usted, que ha sido nombrado hijo predilecto de Nápoles y ama mucho Italia, ¿qué le parece este país, qué siente cuando viene a Italia?

GADAMER: Oh, para mí en Italia el humanismo se hace evidente por sí mismo de forma natural. El humanismo es tan natural en Nápoles. Recuerdo que un profesor de instituto llevó a sus alumnos a escuchar una conferencia mía. Me impresionaron mucho las preguntas de estos jóvenes, la expresividad de sus ojos. Se trata de jóvenes normales, por supuesto, que hacen lo mismo que todos los muchachos de su edad; pero en ellos se manifestaba especialmente el comienzo de la reflexión filosófica en los años de la pubertad. Son los años en que uno comienza a plantearse preguntas, se inicia en la filosofía. Luego, algunos continúan y por eso permanecen eternamente jóvenes. ¡Creo que yo mismo soy un testimonio vivo de este privilegio!

REALE: Usted tiene mucho éxito en Italia. Creo que es el filósofo contemporáneo más leído en Italia. Su último libro sobre la medicina, *Dove si nasconde la salute*, publicado en Milán por Cortina, ha sido un auténtico best seller. ¿Cómo explica su enorme éxito en Italia? ¿Cómo lo vive personalmente?

GADAMER: Bueno, en Italia yo me siento totalmente italiano. Esto es un motivo de admiración también para mi patria. Generalmente, después de haber pasado una semana en Italia me doy cuenta de que mi italiano ha mejorado mucho. Recuerdo que en cierta ocasión estaba en España, y se hablaba de Ortega y Gasset; había mucha gente que preguntaba, que me estimulaba. ¡Y lo entendí todo, porque el español se parece mucho al italiano!

REALE: Pero no es sólo con la voz con la que habla, también hablan sus libros, que tienen mucho éxito en Italia; y en ellos Gadamer no habla con la voz, ¡sino con la escritura!

GADAMER: Esto es mérito de Vattimo. Tuvo el valor de hacer una traducción muy libre de *Verità e Metodo*, sin que hubiera una correspondencia exacta entre las lenguas. Y esto es lo que pido a los traductores.

H.-G. Gadamer, en el centro; a su izquierda, H. Krämer y G. Reale; a la derecha Th. Szlezák y M. Migliori. La foto se obtuvo el 3 de septiembre de 1996 en Tubinga, en el descanso de un encuentro con Gadamer de los estudiosos de Platón de la Escuela de Tubinga y de la Escuela de Milán. Gadamer está convencido de la validez del modelo interpretativo que hace hincapié en el nexo estructural entre los escritos y las «Doctrinas no escritas» de Platón, hacia las que se había inclinado ya a partir de la década de 1920.

Konrad Gaiser, Hans Krämer y Giovanni Reale trabajando en el «Platon-Archiv» del Instituto filológico de la Universidad de Tubinga.
En la foto (de 1987) los estudiosos están examinando el mecanoscrito que contiene la traducción italiana realizada personalmente por Reale del nuevo libro de Gaiser: *La metafisica della storia di Platone*, 1988, 1991[2]. Reale ha traducido también el último trabajo de Gaiser, *L'oro della supienza* 1990, 1992[3], 1995[4].
Konrad Gaiser (nacido en 1929) murió repentinamente el 3 de mayo de 1988.

En el centro (entre G. Reale y H. Krämer), Th. A. Szlezák (cuyos libros sobre Platón, como los de Krämer y de Gaiser, son bien conocidos y están ampliamente difundidos en Italia). Szlezák es el sucesor de K. Gaiser en la dirección del Platon-Archiv. De pie, detrás de Szlezák, M. Migliori (discípulo de Reale y profesor de la Universidad de Macerata, autor de algunos de los más recientes y sugerentes trabajos sobre los diálogos dialécticos de Platón. Este grupo representa lo que Krämer llama Escuelas de Tubinga y de Milán (véase Apéndice II).

Esta fotografía se obtuvo en Platon-Archiv de Tubinga, el 30 abril de 1994, al término del encuentro platónico en honor de H. Krämer, para celebrar su 75 aniversario. Sobre la mesa se encuentra el mecanoscrito de la traducción de V. Cicero del volumen de K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone,* con presentación de G. Reale e introducción de H. Krämer.

En la foto de al lado G. Reale realizando la entrevista a Hans-Gerg Gadamer, el 3 septiembre de 1996, que se acompaña aquí. Detrás de ellos, el doctor. G. Girgenti que grabó y transcribió el coloquio, y desarrolló un importante papel en la realización del encuentro. En la foto de abajo (2 septiembre 1996) Gadamer y Reale discutiendo sobre la nueva interpretación de Platón.

La traducción no tiene que ser un calco, porque tiene que ser legible en la lengua a la que se traduce. El traductor no ha de ser una máquina.

REALE: ¿Cuál podría ser su mensaje final, en relación con Platón?

GADAMER: Revitalizar y mantener viva la cultura del diálogo, la cultura de la conversación: creo que éste es el gran mensaje de Platón.

* * *

Antes de la entrevista, mientras nos dirigíamos en coche desde el hotel hasta la sede del Congreso, un colaborador mío le preguntó a Gadamer por qué venía tantas veces y tan de buen grado a Italia. Y Gadamer, con una finísima y socarrona ironía socrática le respondió: «Cuando vengo a Italia, ¡tengo la impresión de entrar en un santuario!». No hay duda de que Gadamer nos estaba enviando un mensaje concreto a los italianos. Un mensaje que me recordaba conmovedoramente las afirmaciones de algunas espléndidas páginas de los grandes románticos alemanes en sus *Viajes a Italia*, y especialmente algunos pasajes del gran Goethe. Creo que la figura espiritual que encarna Gadamer es justamente la del gran alemán del pasado.

P.S.: Recuérdese que los elementos de hermenéutica en Platón aparecen sobre todo en el *Fedro* y, especialmente, en el autotestimonio final reproducido al comienzo del capítulo III. Nos remitimos sobre todo a las dos afirmaciones clave que anticipan el concepto de «círculo hermenéutico», en el que Gadamer es un experto. Ese círculo hermenéutico consiste en lo siguiente: para entender un texto se requiere tener pre-conocimientos, pre-juicios, pre-comprensión. La mente que no tiene ninguna idea no está en condiciones de recibir ningún mensaje de ningún escrito. La interpretación correcta de un escrito es la que, de forma gradual, intenta hacer que los preconocimientos sean cada vez más adecuados para la comprensión del texto. Platón escribe: «Las palabras escritas no son más, *para el que las sabe*, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura»; y también: «los mejores escritos han llegado a convertirse en recordatorio *del que ya lo sabe*». Naturalmente, lo que Platón quiere decir es que los que ya saben han aprendido lo que está contenido en los escritos por otra vía, es decir, a través de la oralidad dialéctica. Sin la dimensión dialógico-dialéctica no se accede a la verdadera comprensión. Se trata de un auténtico anticipo de una de las ideas clave de la hermenéutica de Gadamer.

Apéndice xi bis

En la escuela de Platón: un diálogo entre Hans-Georg Gadamer y Giovanni Reale[1]

Esta entrevista se realizó en Heidelberg el día 11 de mayo de 2000. Registró la entrevista Luka Borsic y la transcribió Giuseppe Girgenti. Fue una sorpresa que el filósofo, con sus cien años y tres meses a cuestas, nos abriese personalmente la puerta, apoyándose en dos bastones. Nos acomodó en el salón de su bella casa (a la orilla del río Neckar, con una espléndida mimosa en plena floración) y quiso entrar sin más en el nudo de la discusión, que se desarrolló del modo siguiente:

Reale: En la colección «Il pensiero occidentale» de la editorial Bompiani de Milán, que yo dirijo, se editó su obra maestra *Verdad y Método* con la traducción al italiano de Gianni Vattimo y el texto alemán al lado. Es la primera de las obras contemporáneas publicada en esta colección. La elección de su obra es, en cierto sentido, emblemática: creo que puede considerarse como un clásico entre los clásicos. Usted mismo escribe: «La hermenéutica y la filosofía griega son los pilares de mi trabajo». Y añade: «En los Griegos se podía aprender que el pensar de la filosfía [...] debe pensar a fondo la fuerza conceptual del lenguaje en que vivimos. Querer enseñar esto es para mí el secreto del diálogo platónico». ¿Quiere explicarnos en qué medida se ha comprometido usted con los Griegos en pensar a fondo la fuerza conceptual del lenguaje en que vivimos?

Gadamer: Nosotros, para pensar, necesitamos siempre el lenguaje, este don natural. Todos nosotros como pensantes, y con mayor razón nosotros como filósofos. Yo, al hacer esto, siempre me he referido precisamente a la lengua y a la filosofía griegas. Este fue también un gran descubrimiento de Heidegger, que se convenció de que es posible leer y en-

1. Este texto fue publicado en *Il sole 24 Ore* del domingo 17 de septiembre del 2000. Se edita aquí por vez primera en su texto completo.

Véase la *Nota del Editor* al Prefacio a la edición española, p. ix. Traducción de Jaume Sidera.

tender a Aristóteles como un «fenomenólogo». Heidegger poseía una gran energía espiritual, y fue capaz sin más de convencer a Husserl de que Aristóteles puede ser considerado como el *primer fenomenólogo*. Cuando encontré a Heidegger en Friburgo, y luego en Marburgo, aún no estaba preparado para discutir con él, yo que provenía del neokantismo marburguense, de la escuela de Natorp y de Hartmann. Durante tres años, después de mi doctorado, estudié, además de filosofía, latín y griego según el *curriculum* normal para llegar a ser profesor de liceo. De este modo me preparé para seguir a Paul Friedländer, a quien debo mucho. Al final, el mismo Heidegger se mostró satisfecho de todos estos años de estudio de los Griegos y de los Latinos, que al principio no aprobaba.

REALE: En los años veinte usted inició un intenso estudio de Platón, que se cerró con el primer libro *La dialéctica de la ética de Platón*. Pero también en los años treinta continuó en esta dirección y escribió: «[...] Era sobre todo Platón el autor en que penetré más a fondo, y en esto la colaboración con J. Klein me empujó especialmente en la dirección de la matemática y de la teoría de los números». Tales conexiones de la teoría de las Ideas con la matemática fue para usted de gran importancia para la comprensión de Platón. Creo que fue precisamente esto lo que le hizo tomar en consideración las relaciones entre los escritos y las «Doctrinas no escritas» de Platón.

GADAMER: Sí, es cierto. Recuerdo que Klein era un gran matemático; yo le invité en Berlín y luego en Leipzig. Él no sabía griego, y las reflexiones sobre los textos de Platón las hacíamos durante mis lecciones.

REALE: Usted ha hecho importantes afirmaciones que la mayoría (salvo raras excepciones) no toman en la debida consideración: «[...] Más que los grandes pensadores del Idealismo alemán, han impreso su huella en mí los diálogos platónicos, que siempre me han acompañado. Son una compañía bien especial [...]». ¿Debemos tomar a la letra tales afirmaciones, o bien entenderlas como pronunciadas con socrática ironía? Sin rodeos, ¿quiere tal vez más a Platón que a Hegel, a quien por cierto aprecia tantísimo, y a quien con respecto a los Griegos usted considera simplemente como «su más tardío y mayor sucesor»?

GADAMER: ¡Sin duda! Es más, puedo decirle que quiero a Platón no sólo más que a Hegel, sino también más que al mismo Heidegger. Pero por lo que se refiere a los filósofos alemanes, debo decirle que yo empecé a pensar con Kant, puesto que me formé en el ámbito de la escuela neokantiana. Con todo debo añadir que también he querido mucho a Leibniz, que viene a ser el último de los filósfos en quien la cultura humana todavía es esperanzadora.

REALE: Creo oportuno recordar una toma de posición importante que usted, profesor Gadamer, tomó contra la tesis de Heidegger, según el cual Platón (con toda la metafísica occidental) habría interpretado al Ser como «ser del ente», cayendo así en el «olvido del Ser». En realidad

–dice usted–, la de Platón no es tanto una «teoría» de las Ideas en sentido moderno, sino «más bien una *dirección de búsqueda*», es decir una discusión y un desarrollo de la tarea de la filosofía centrada en la dialéctica, que es el arte de establecer lo que se entiende con lo que se piensa y se dice, y de saber proseguir en esta línea. Por tanto, «nuestro pensar no queda firme con lo que uno entiende con esto o con aquello. El pensar *siempre proyecta hacia más allá de uno mismo*». Además, usted afirma con razón: «[...] La verdadera y propia dimensión de la dialéctica platónica de las Ideas significa en el fondo algo diferente. El trascender hacia el más allá de todo el ente que está en la base es un paso más allá de la "simple" aceptación de las Ideas, y, en último análisis, *un movimiento contrario respecto a la interpretación metafísica del Ser como ser del ente*», y por consiguiente es un movimiento contrario respecto a lo que lleva al olvido del Ser. Por otra parte es Platón mismo quien indica el Uno-Bien como «por encima del ente» *(epékeina tés ousías)*. ¿Cómo es que los seguidores y los estudiosos de Heidegger (y tal vez el mismo Heidegger) nunca comprendieron ni tomaron en la debida consideración estas observaciones de usted que son de un alcance verdaderamente revolucionario desde el punto de vista hermenéutico?

GADAMER: La teoría de las Ideas de Platón no es ciertamente una teoría en el sentido moderno de la palabra, sino un *avanzar más allá;* y, en este sentido, se entiende realmente como un *andar hacia el Ser*. La unilateralidad de la interpretación que Heidegger da de Platón depende de dos motivos fundamenales. En primer lugar, desgraciadamente, su conocimiento del griego era parcial. Además, él conocía bien a Aristóteles, pero no en la misma medida a Platón: nunca comprendió a fondo el pensamiento platónico ni la relación entre Platón y Aristóteles. Él entendió curiosamente a Platón como una *preparación previa a Aristóteles*, y por consiguiente, no le concedió su verdadera importancia (naturalmente, este fue un punto de fuerte debate con él). En segundo lugar, él veía una estrecha relación entre Platón y cierto dogmatismo de la teología católica. Pero, sea dicho de paso, Heidegger se pasó toda la vida buscando a Dios: esta es precisamente la clave de todo su pensamiento.

REALE: Usted –que conoció tan bien y tan de cerca a Heidegger contrariamente a muchos intérpretes (con Sartre a la cabeza) que lo tienen por ateo, afirma sin embargo que era un buscador de Dios. Entonces yo le pregunto: ¿encontró de algún modo a este Dios que buscaba?

GADAMER: Yo creo que sí, en un cierto sentido. Pero, al mismo tiempo, él estaba convencido y anunciaba que en el arco de un centenar de años llegaría un nuevo «misionero» de Dios. No lo dijo públicamente, pero esta era su convicción. No era realmente ateo, y respetaba los ritos y liturgias de la Iglesia. Pero no le gustaba la teología, y veía en Platón el responsable de la dogmatización de la fe.

REALE: Usted, profesor Gadamer, ¿cree que ha comprendido a Platón mejor que Heidegger?

GADAMER: Sí. Así lo creo por lo menos. Sea como sea, incluso Heidegger al fin se dio cuenta de que Platón era algo diverso de lo que él había creído. De todos modos, debo decir que él siempre fue muy crítico al contrastar mis estudios platónicos. Quería que yo escribiese un libro sobre Platón, y que me comprometiese en este trabajo, en vez de irme a América. Creo haber hecho mucho en este sentido, y me refiero al séptimo volumen de mis obras. Pero Heidegger no comprendió que la forma platónica del diálogo es *definitiva precisamente en cuanto tal.* Creo que los resultados del pensamiento de Platón nunca fueron definitivos: no en sus diálogos escritos, pero tampoco en la discusión oral dentro de la escuela. Además, insisto en que las diferencias entre Platón y Aristóteles no son tan grandes como muchos piensan: incluso *Aristóteles es un platónico*, en cierto sentido; por ejemplo, la filosofía aristotélica de la *phronesis* es platónica. Este punto señala mi distancia de Heidegger. Yo pienso que el problema del Ser, tal como está presentado por Heidegger, no es quizá del todo adecuado

REALE: Usted, profesor Gadamer, explica con claridad y lucidez las razones de la inadecuación del método inspirado en la filosofía del lenguage y la filosofía analítica para entender a Platón de forma correcta. Con razón escribe que con tales métodos «[...] se podrá llegar a un aumento de claridad analizando las argumentaciones que encontramos en un diálogo platónico con medios lógicos, o mostrando las incoherencias, colmando las lagunas, desenmascarando las conclusiones erróneas. Pero ¿se aprende con esto a leer a Platón? ¿A hacer de sus preguntas las preguntas propias? ¿Se consigue con esto aprender de él, en vez de confirmarse simplemente a uno mismo la propia superioridad?». Usted precisa, además, de modo incisivo: «Lo que vale para Platón vale también, *mutatis mutandis*, para toda la filosofía. Platón lo ha descrito muy bien, de una vez por todas, creo yo, en la *Carta Séptima*: los medios del filosofar no son la filosofía misma. La simple consecuencia lógica no lo es todo aún. No es que la lógica no tenga su propia validez evidente. Pero la tematización del elemento lógico limita el horizonte problemático de la verificabilidad formal, y distorsiona con esto la apertura al mundo que ocurre en nuestra experiencia lingüísticamente articulada». Usted recuerda, además, que Wittgenstein, en la segunda parte de su vida, revisó los prejuicios nominalísticos de su *Tractatus*, recuperando el complejo de la práctica de la vida, que incide en el hablar de modo determinante. Pero a pesar de esto, continuó rechazando las preguntas metafísicas por indemostrables, rechazando de plano las preguntas mismas. De donde usted saca las siguientes conclusiones: «Por esto vale mucho más aprender de las palabras de los poetas que de Wittgenstein». Yo estoy plenamente de acuerdo con usted, y en la colección «Il pensiero occidentale» quise incluir también obras de poetas como Novalis, Hölderlin, Eliot, y además también obras de grandes místicos. En efecto estoy convencido, como usted, de que el hombre piensa en la Verdad no sólo con conceptos, sino también con imágenes y mitos. En vistas de esto, ¿no le parece que no sólo Wittgenstein, sino también no pocos filósofos de hoy no sabemos ya entender las palabras de los poe-

tas y el alcance veritativo de sus mensajes? ¿Y no le parece que muchos estudiosos se muestran incapaces de captar la dimensión poética del pensar de Platón, que se desarrolla en sinergia constante con el Logos?

GADAMER: Sí, estoy totalmente de acuerdo: no se hace filosofía limitándose al examen de los instrumentos del filosofar; la consecuencia puramente *lógica* y *formal* no lo es todo, ciertamente. También yo creo que Platón ha sido *filósofo* y *poeta*. Es leído del mismo modo que se debe leer, por ejemplo, *Zaratustra* de Nietzsche, que es una forma de poesía, y que, por lo mismo, sólo se puede comprender en este sentido. Lo mismo vale también para Platón: no se entienden a fondo sus escritos si no se comprende también su mensaje poético.

REALE: Usted quiere mucho a los poetas, y junto con Heidegger afirma que «la obra de arte es un acontecimiento originario de la verdad». ¿Cuáles son sus poetas preferidos?

GADAMER: ¡Vaya pregunta! *(pausa de silencio)...* En vez de responderle, quiero hacerle yo una pregunta a usted: ¿cuáles son los diálogos platónicos que prefiere usted? ¿Me sabría responder?

REALE: Sin sombra de duda: el *Fedro*, el *Banquete* y el *Fedón*. En el primer lugar pondría el *Fedro*.

GADAMER: ¡Ah, ha ! Sí, sí, también yo estoy de acuerdo. El *Fedro* es también mi preferido. Y el *Fedón* es algo único en la literatura y en la filosofía.

Yo me figuraba que, sobre los poetas, Gadamer, me diría algo parecido a lo que escribió en su Autoexposición *en 1975, que había leído atentamente, donde afirma que, junto a los filósofos, trataba en sus seminarios también «textos poéticos difíciles de Hölderlin, Goethe, Rilke». Y precisa: «Este último era, gracias al manierismo altamente selectivo de su lenguaje, el verdadero poeta de la* Résistence *académica. Quien hablaba como Rilke, o como Heidegger interpretaba a Hölderlin, era un marginado y atraía a los otros marginados». En la colección de poesías de Celan «Cristal de aliento» Gadamer dedicó precisamente un libro con el título* ¿Quién soy yo y quién eres tú?[2] *Pero a la pregunta sobre sus poetas preferidos no ha querido responder; ha cerrado los ojos y se ha quedado en silencio. Pero entonces me ha venido a la mente el célebre lema de Wittgenstein –naturalmente entendido en clave psicológica y con la misma ironía con que habla Gadamer en el texto arriba citado–: «Sobre aquello de lo que no se puede hablar, se debe callar». Por esto pasé a la pregunta siguiente.*

REALE: A mí me parece que hoy en las universidades no pocos profesores se limitan a estudiar los *medios del filosofar* y reducen la filosofía a ejer-

2. [*Wer bin Ich und wer bist Du*] Versión castellana de Adan Kovacksics. Herder, Barcelona 1999.

cicios académicos, o sea, a juegos sutiles en sí mismos. A Platón muchos le dejan indebidamente de lado. Incluso la mayor parte de los filólogos que estudian a Platón, lo presentan de manera «aséptica», con una impresionante «renuncia a pensar». Por fortuna, el público sabe defenderse; tan verdad es esto que hoy Platón es el filósofo más requerido en el área de la cultura occidental. Evidentemente, este público *busca hacerse suyas las preguntas que se hacía Platón.* Usted ha hecho esto desde el principio de los años veinte. ¿Qué consejos daría a los lectores de Platón? ¿Cuál de las grandes preguntas que él formula en sus diálogos –si fuesen pensadas a fondo y hechas propias– podrían ser de especial ayuda para el hombre de hoy? Usted escribe expresamente: «Todas las formas de saber tienen necesidad de un conocimiento del Bien». Y puesto que la pregunta de fondo de Platón toca a la naturaleza del Bien, ¿no le parece que debería ser precisamente esta la pregunta que el hombre de hoy debería hacerse propia sin olvidarla jamás?

GADAMER: ¡Naturalmente! Recalcaría precisamente que el análisis de la lengua nunca es suficiente. Una palabra que quiere ser definitiva en sentido lógico-formal no es propia de la verdad del pensar. Platón con sus preguntas *abre* el camino. Y justamente en esto consiste la verdad de la filosofía. El mismo Neoplatonismo no ofrece la última palabra. Es absolutamente verdadero que todas las formas de saber se dirigen hacia el conocimiento del Bien, y que el hombre debería acordarse siempre de esto. Con todo, hay que decir que la presentación del Bien y la omnipresencia de Dios vienen expresadas por Platón *mediante una imagen poética,* la del Sol. Pero el contenido de una imagen poética no puede nunca agotarse mediante una explicación conceptual, y por lo mismo la respuesta mediante una imagen *queda siempre abierta.* La grandeza de Platón consiste precisamente en esto: sus grandes preguntas, así como sus respuestas, son *definitivas* justamente porque permanecen *abiertas.*

Esta última afirmación –que expresa la cifra emblemática de su hermenéutica– Gadamer la ha recalcado también mediante un gesto poético exquisito. Acababa de llegar un gran paquete con ejemplares de su última publicación, Hermeneutische Entwürfe. *Nos ha pedido que abriéramos aquel paquete, ha sacado tres ejemplares que nos ha regalado, y en el mío ha escrito: «A Giovanni Reale para la* prosecución *de nuestro coloquio».*

Con esto quería recalcar precisamente aquella convicción profunda con que ha concluido su discurso, o sea que son definitivas *las cosas que permanecen siempre* abiertas, *y que, por tanto, exigen una* prosecución *ilimitada. Justamente en esto, para Gadamer, consiste la verdadera filosofía: no puede ser una «posesión definitiva», sino solmente una «búsqueda continua» de saber.*

Esto significa que, por muy grande que sea su valor, la filosofía deberá reconocerse siempre como un «saber a medida del hombre», y de aquí –como decía Sócrates- como un «saber de no saber». En la Autoexposición *Gadamer afirma expresamente que, mediante su hermenéutica, le ha parecido «bastante persuasivo aceptar de nuevo esta herencia socrática de una «sapiencia humana», que, medida con la infalibilidad, semejante a la divina, de lo que viene sabido por la ciencia, es* insipiencia.

APÉNDICE XII

A propósito del ensayo de C.F. von Weizsäcker, *Platon. Ein Versuch, April 1994*, escrito bajo el estímulo de mi obra *

por *Giovanni Reale*

C. F. von Weizsäcker es, hoy en día, uno de los más notables pensadores alemanes, un físico filósofo muy comprometido e influyente.

Se acercó a la filosofía justamente siguiendo a Platón. Además de dedicarse a la física, se ha dedicado también a la filosofía, convencido de que ésta no se reduce a cambiantes comentarios sobre las cambiantes formas de vivir y de decir (aunque históricamente, en algunos aspectos parece que es así). En realidad, la filosofía a través de su historia expresa la confianza de que hay una verdad coherente y simple por sí misma: «Todos los grandes filósofos han ofrecido esbozos de esta verdad. La forma de este esbozo se ha caracterizado en Occidente, a partir de los Griegos, por la relación fraternal entre filosofía y matemática deductiva dentro del concepto de sistema» (p. 123).

El que introdujo a von Weizsäcker en el estudio de Platón fue Georg Picht, gran conocedor del filósofo. Picht se encargó, junto con un equipo, de confeccionar el fichero de todos los términos utilizados por Platón en sus escritos –más de seiscientas mil fichas– adquirido por la Universidad de Tubinga en 1980, que fue la base sobre la que Konrad Gaiser creó el Platon-Archiv.

Escribe von Weizsäcker: «Georg Picht me introdujo en seguida a Platón. La conversación sobre el filósofo duró toda una vida. Cuando yo mismo, a principios de los años sesenta, empecé a leer, enseñar y comentar a Platón en la Universidad, topé casualmente con la que por aquel entonces era la nueva interpretación de Tubinga, iniciada por Krämer, y aplicada por Gaiser al *Timeo*, por tanto al esbozo sistemático matemáticamente estructurado. Me pareció que esta interpretación se aproximaba a lo que, como filólogo aficionado, me interesaba. De los diálogos de Platón puede deducirse que detrás de las preguntas de Sócrates hay una doctrina no escrita, cuya estructura empecé a intuir a partir de la «comparación de la línea» [es decir, de la *República*] y del *Teeteto*. Entré en contacto con Gaiser, directamente en 1964, y, tras un largo período de silencio, por escrito en

* Este ensayo de C. F. von Weizsäcker fue publicado en *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Herausgegeben von Enno Rudolph, Darmstadt 1966, pp. 123-143 (esta obra contiene, además del de Weizsäcker, estudios de: G. Reale, Th. A. Szlezák, A. Laks, A. Neschke-Hentschke, D. Frede, E. Rudolph). La traducción al italiano de los pasajes que reproduzco es de E. Cattanei.

1987-88, poco antes de su muerte. Hace poco que he tenido noticia del libro de Reale *Per una nuova interpretazione di Platone*, gracias a una recensión de Wieland. Este libro expone de una forma excepcional, desde el punto de vista pedagógico y sistemático, la estructura de la interpretación de Tubinga. Si he podido escribir esto ha sido gracias a esta interpretación y a ella me refiero continuamente» (pp. 123 s.).

Hay que destacar que von Weizsäcker interpreta la filosofía platónica dividiéndola en dos momentos: el de la ascensión a la teoría de las Ideas (visión sinóptica) y el del descenso, que «es la vía de vuelta, es decir, la explicación de las experiencias que ha provocado en nosotros la retrorrespuesta socrática; en este sentido, este descenso constituye la auténtica filosofía de Platón. El mito de la caverna representa este nexo» (p. 123).

Además, von Weizsäcker está convencido de que la filosofía platónica está centrada en tres núcleos temáticos fundamentales: el núcleo *moral-político*, el *físico-matemático* y el *psicológico-místico*. Y escribe a este propósito: «Cuando le expliqué a Picht esta distinción, me dijo: "Sólo la unión de estas tres interpretaciones constituye la auténtica filosofía de Platón". Estuve espontáneamente de acuerdo en esto, pero no conseguí expresar de modo explícito esta unidad. Pues bien, el libro de Reale pretende justamente presentar esta unidad» (p. 24).

Entre las muchas cosas que dice Weizsäcker quiero destacar dos, que me parecen especialmente importantes, y dejaré de lado otras muchas, incluidas sus claras y repetidas declaraciones a favor de las doctrinas platónicas no escritas (o incluso, como dice él, a la «doctrina no escrita» de Platón, poniendo de relieve, como hacía Gaiser, la unidad sistemática que expresa el singular).

La primera se refiere a la cuestión de la aplicación de la teoría de los paradigmas de Th. Kuhn a la historia de las interpretaciones de Platón, que von Weizsäcker comparte. Y esto es muy importante tratándose de un gran científico, que ha experimentado justamente en el terreno científico la validez de la teoría de Kuhn. Escribe textualmente: «Reale va más allá de la interpretación de Tubinga y le otorga una dimensión histórica. Se basa en la concepción de Thomas Kuhn, formulada por éste en su historia de las ciencias naturales. Según esta concepción, la historia de las ciencias naturales no es un avance progresivo de los conocimientos, sino una sucesión de "ciencia normal" y de "revoluciones científicas". La ciencia normal consiste en la solución de los problemas dentro de un determinado paradigma, mientras que la revolución es el paso a un nuevo paradigma. En mi opinión, esta tesis, como tesis descriptiva de la historia de la ciencia en el campo de las ciencias naturales, es extraordinariamente fructífera. Pero da pie a dos interpretaciones sustancialmente distintas, que yo llamaría "relativista" y "progresiva". La interpretación relativista afirma que no hay ninguna ciencia de la naturaleza unitaria desde el punto de vista del contenido, porque los distintos paradigmas se contradicen entre sí y marcan distintos ámbitos de fenómenos o incluso distintos modelos de interpretación en el mismo ámbito de fenómenos. Esta idea está actualmente muy extendida: uno de sus más perspicaces defensores fue Feyerabend. La interpretación progresiva de la evolución histórica la explicitó Heisenberg diez años antes de que apareciera el libro de Kuhn. Según esta interpreta-

ción, una revolución es el nacimiento de una nueva "teoría cerrada". La nueva teoría recluye a sus predecesores en un ámbito de validez. La nueva teoría presupone nuevos conceptos fundamentales, que no fundamenta más que en virtud de su éxito. Pero dentro de su propio marco explica los conceptos fundamentales de sus predecesores, al menos en parte, por ejemplo, como casos límite de los nuevos. La nueva teoría se preocupa por ser más comprensiva, más simple y más abstracta en sus conceptos de fondo, para poder ser así más universal; pero precisamente por esto resulta inicialmente más difícil de entender a partir de los antiguos presupuestos. El propio Kuhn, en su descripción histórica, utiliza tanto criterios relativistas como progresistas. Ahora bien, Reale propone utilizar los conceptos kuhnianos también en la historia de las ciencias del espíritu, concretamente en la historia de las interpretaciones de Platón» (p. 125).

Von Weizsäcker se manifiesta incluso a favor de mi tesis, rechazando las críticas que me dirige Wieland en su reseña publicada en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (y reproducida en el *Apéndice III*, a partir de la decimotercera edición de mi obra, posterior a la edición alemana, con una respuesta mía, en pp. 758 s.), y escribiendo: «Wieland, en su recensión, desaprueba el uso de los conceptos kuhnianos aplicados a la sucesión de interpretaciones descrita por Reale. Sin embargo, presupone la interpretación relativista en boga hoy en día de los conceptos kuhnianos e indica la interpretación parcialmente progresiva, la plausibilidad de esa sucesión en un sentido efectivamente kuhniano, aunque trasladado a las ciencias del espíritu. En cualquier caso, hay que reflexionar sobre un punto: las ciencias del espíritu, en su actuación directa, no son "nomotéticas", esto es, no son normativas, como las ciencias de la naturaleza, en especial la física, sino que deben actuar de forma "ideográfica" en la comprensión de cada cosa, esto es, de forma "hermenéutica", con una función de intérprete. Y, según creo haber aprendido de Gadamer, la hermenéutica sigue tres pasos. En primer lugar, comprender al otro *en cuanto* otro, por tanto no debo someterlo a mi interpretación personal. En segundo lugar, debo interpretarlo a partir de *su* propia comprensión. En tercer lugar, debo sacar como enseñanza convertirme en *otro diferente de mí mismo*, puesto que también puedo verme a mí mismo desde fuera. Sólo después de todo este proceso se puede intentar combinar las dos caras de una interpretación global. En la historia de la filosofía siempre se ha procedido así a la hora de intentar hallar una filosofía verdadera» (p. 126).

Hay que destacar además que von Weizsäcker acepta también la división que yo propongo de los distintos «paradigmas» en la interpretación de Platón. Y a propósito de la interpretación de Platón elaborada por la Escuela de Tubinga, acepta mi propuesta de entenderla precisamente como un *paradigma alternativo al dominante* que ha entrado en crisis, con las implicaciones y consecuencias que ello comporta, y escribe «La interpretación de la Escuela de Tubinga [...] puede interpretarse como una auténtica revolución en el sentido progresivo de Kuhn-Heisenberg. Según Kuhn, una revolución se prepara en el seno del paradigma anterior a través de una percepción creciente de la insuficiencia de los principios hasta entonces válidos. Precisamente el intento de fundamentar la reconstrucción de la doctrina de Platón solamente sobre sus diálogos escritos ha suscitado repetidamente la pregunta acerca de lo que en ellos sólo resulta aludido

pero no explicado. La "ciencia normal" reacciona frente a esta incapacidad generalmente con una complicación creciente, y también poniendo de manifiesto diferencias insalvables entre las opiniones de los investigadores. El paradigma revolucionario es la audacia de pensar un nuevo inicio fundamental en su estructura, y puede llegar a ser, gracias a un inicio feliz, una experiencia de simplificación del problema. Más tarde se encuentran, incluso en la fase anterior, muchos indicios que apuntaban en la misma dirección, pero que sólo entonces muestran toda su riqueza. Si queremos captar esto en el caso de la interpretación de Platón de la Escuela de Tubinga, debemos dirigir la mirada, junto con Reale, a un esquema, el más simple posible, de la estructura de su contenido» (pp. 127-128).

Vayamos al segundo punto, que para mí, devoto de Platón, es tan importante como el primero, esto es, el sentido que Platón puede tener para el hombre de hoy.

Escribe von Weizsäcker: «Si queremos hacer filosofía hoy, ¿podemos todavía aprender alguna cosa de Platón? [...] Desde el principio me dediqué al estudio de la física desde la perspectiva de su significado filosófico. Pero, si se me permite expresarme con tanta audacia, acabé por no entender la actividad filosófica ni el vocabulario que me ofrecían los filósofos contemporáneos. ¿Qué es experiencia? ¿Qué es lógica? ¿Qué es una teoría? Más allá de los Positivistas, de Kant, de Descartes, de Aristóteles, tuve que regresar a Platón para conocer una filosofía que no viviera en la ambigüedad de conceptos transmitidos, sino que extrajera sus propios conceptos del lenguaje hablado en su época. Por lo menos tuve esta sensación. De modo que, en la hermenéutica histórica, tenemos que aprender de Platón para poder discutir los problemas de los que vienen después de él. Pero no es ésta ahora mi pregunta. ¿Podemos aceptar aún opiniones de Platón, y aceptarlas con una conciencia aceptablemente buena? ¿Nuestro mundo de la vida y de la experiencia es suficientemente semejante al suyo como para hablar todavía su lenguaje?».

Las respuestas de von Weizsäcker a esas cuestiones son claramente positivas, tanto en lo que respecta a la problemática *político moral*, como en lo que se refiere a la *místico-religiosa* y, por último, a la *físico-matemática*.

Por razones de espacio, sólo puedo detenerme brevemente en la tercera cuestión, y concretamente sólo en el núcleo de la solución que Weizsäcker propone, realmente conmovedora.

Cuando manifiesta su condición de físico, muy cercano a las tesis de Heisenberg, escribe: «¿Cuál es, entonces, la sustancia de la realidad? Yo respondo "forma", o bien, por decirlo de manera moderna: "información". Al expresarme así soy un platónico» (p. 142).

Veamos las conclusiones del ensayo: «Un entrevistador agudo me preguntó de qué hablaría con Platón, si lo encontrara en el Hades. Le respondí que le explicaría alguna cosa de la física de Heisenberg. Le haría feliz. Y luego intentaría abordar con Platón los aspectos más difíciles de su filosofía. ¡La doctrina no escrita!» (p. 143).

Realmente, me ha conmovido la lectura de este estudio de von Weizsäcker: confirmaciones hermenéuticas como ésta constituyen una recompensa espiritual extraordinaria al esfuerzo empleado en escribir y reescribir este libro.

Índices generales

I. Índice general de los pasajes de Platón citados
II. Índice de los pasajes de otros autores antiguos citados
III. Índice general de las obras explícitamente utilizadas y citadas
IV. Índice general de los nombres de los autores modernos
V. Índice analítico de los conceptos tratados
VI. Índice analítico de la materia tratada

I. Índice general de los pasajes de Platón citados

Las citas en negrita se refieren a los pasajes cuyo texto original se reproduce (parcial o íntegramente). Para el texto crítico y la numeración de las líneas, hemos utilizado la edición de Burnet (véase el Índice general de las obras explícitamente citadas o utilizadas).

Apología

26 A 10: p. 787 y n. 29

Banquete

177 D: p. 474 n. 41
178 B: p. 463 n. 22
185 C - 186 A: p. 474 n. 41
185 E 6 - 188 E 4: p. 461 n. 16
186 A - 188 E: p. 544 n. 66
186 A 2 - B 2: p. 462 y n. 17
186 E 4 - 187 B 2: p. 464 y n. 25
187 A 4 - 5: p. 463 n. 24
188 D 4 - 9: p. 462 y n. 18
189 D 2 - 193 C 5: p. 472 n. 37
189 E 2: p. 472 n. 37
190 A 2 - 3: p. 472 n. 37
190 D 1 - 7: p. 472 n. 37
190 E 3 ss.: p. 472 n. 37
191 A 5 - 6: p. 472 n. 37
191 B 2: p. 472 n. 37
191 D 2 - 5: p. 472 n. 37
191 D 2: p. 472 y n. 38
191 D 3: p. 472 y n. 39
192 B 5 - 193 B 2: pp. 472 - 474 y n. 40
192 D 1 - 2: p. 476 y n. 45
198 A - 212 C: p. 465 n. 26
201 D: p. 465 n. 26
202 E: p. 493
202 E 6 - 7: p. 465 y n. 28
203 B 2 - E 5: pp. 469 s. y n. 33
204 C 6: p. 192 n. 61
205 B 8 - C10: pp. 529 s. y n. 33
205 B 8 - 9: p. 543 n. 63
205 D 10 - 206 A 1: p. 476 y n. 46
210 B 3: p. 467 y n. 30
210 E 2 - 211 B5: pp. 172 s. y n. 29
211 B 1: p. 192 n. 61
211 B 1 - 2: p. 467 y n. 31
211 B 2: p. 192 n. 61
211 B 5 - 212 A 7: pp. 467 s. y n. 32
212 C 4 - 8: p. 477 y n. 47
215 A - 222 B: p. 477 n. 48
219 A2 - 3: p. 269 n. 7

Cármides

169 A - D: p. 165 n. 13

Carta VII

340 B - 341 A: p. 95 n. 33
340 B 5: p. 95 y n. 34
340 B - 345 C: p. 780 n. 12
341 A 2: p. 101 y n. 48
341 B - E: p. 96 n. 35

341 B 1: p. 101 y n. 49
'341 B 5 - 7: p. 109 y n. 64
341 B 7 - C 5: p. 96 y n. 36
341 C: pp. V; 4 y n. 1; 780 n. 14
341 C 4 - 5: p. 102 n. 56
341 C 5 - D 2: pp. 97 y n. 37; 792 n. 49; 826
341 D 2 - 342 A 1: p. 105 y n. 61
341 D 4 - 6: pp. 97 y n. 38; 793 y n. 51
341 D 7: p. 101 y n. 50
341 E 2 - 3: pp. 98 y n. 39; 793 y nn. 50 - 52
341 E 3 - 6: p. 98 n. 40
342 A - 344 D: pp. 98 n. 41; 732 n. 11
342 D: p. 732 n. 11
342 D 4: p. 102 y n. 51
342 D 5: p. 541 n. 60
342 E 3 - 6: p. 99 n. 42
343 B 6 - C 5: pp. 98 s. y n. 42
343 E 1 ss.: p. 99 y n. 43
344 A 2 - D 2: pp. 99 s. y n. 44
344 A 8 - 9: pp. 102 y n. 52; 815 n. 20
344 B 2: p. 102 y n. 53
344 C 6: p. 102 y n. 54
344 D - 345 C: pp. 101 n. 45; 727; 780 n. 12
344 D - E: p. 337 n. 51
344 D 3 - 9: p. 109 y n. 65
344 D 4 - 5: pp. 102 y n. 55; 458 n. 10
344 D 5: p. 727
344 D 9 - E2: p. 106 y n. 62
344 E 2: pp. 101 y n. 47; 797 y n. 60
345 B 5 - 7: p. 109 y n. 66

Crátilo

385 E 4 - 386 E 4: pp. 184 s. y n. 49
389 A 5 - D 3: pp. 516 s. y n. 24
389 B 10: p. 192 n. 61
390 A 1: p. 192 n. 61
390 B 2: p. 192 n. 61
413 C 3: p. 192 n. 61

439 B 10 - 440 A 5: pp. 182 s. y n. 48
Epinomis

981 B 5: p. 172 n. 28
981 C: p. 681

Eutidemo

280 B 2: p. 192 n. 61
301 A 4: p. 192 n. 61

Eutifrón

5 D 3: p. 191 n. 61
6 D: p. 212 n. 83
6 E 4: p. 191 n. 61

Fedón

64 A ss.: p. 154 n. 30
65 C 2 - 66 A 10: pp. 168 s. y n. 21
65 D ss.: p. 154 n. 30
66 A - E: p. 149 n. 26
66 C 2: p. 175 y n. 35
74 A ss.: pp. 148 n. 21; 154 n. 30
74 D: p. 211 n. 80
74 D 9: p. 192 n. 61
74 E 3: p. 192 n. 61
75 B: p. 211 n. 80
75 B 1: p. 192 n. 61
75 B 7: p. 192 n. 61
75 C 10 - D 3: p. 175 y n. 32
78 C ss.: p. 154 n. 30
78 D1 - 79 A11: pp. 173 s. y n. 30
78 D5: p. 192 n. 61
85 E: p. 172 n. 28
95 E - 97 B: p. 139 n. 5
96 A ss.: p. 727
96 A - 102 A: pp. 137; 138; 819
96 A 8: p. 139 y n. 6
96 C - D: p. 141 n. 8
96 C 4: p. 141 n. 7
96 C 5: p. 149 n. 26
96 D - E: pp. 142 n. 9; 351

96 E ss.: p. 351
96 E - 97 B: p. 142 n. 10
97 B: p. 155 n. 32
97 B 3 - 7: p. 142 y n. 11
97 B 4: p. 143 n. 12
97 B 5: p. 143 n. 12
97 B 8 - D 5: pp. 503 s. y n. 13
97 C - 99 D: p. 143 n. 14
97 D5 - 98 B 6: pp. 505 s. y n. 14
98 A 6 - B 6: pp. 144 s. y n. 15
98 B 7 - 99 B 2: pp. 507 - 509 y n. 16
99 B 2 - D 3: pp. 146 y n. 16; 508 s. y n. 17
99 C - D: p. 135
99 D: p. 137 n. 2
99 D 4 - 100 A 7: pp. 147 n. 17; **147 s. y n. 20**
99 E 1 ss.: p. 149 n. 25
99 E 1: p. 149 y n. 23
99 E 6 - 100 A 3: p. 149 n. 24
100 A 7 - 101 D 2: pp. 149 - 152 y n. 27
100 B - 102 A: p. 153 n. 29
100 B 1 - 3: p. 154 y n. 30
100 B 6: p. 192 n. 61
100 C - E: p. 211 n. 80
100 C 5: p. 192 n. 61
100 D: p. 211 n. 81
100 D 5: p. 192 n. 61
100 D 6: p. 192 n. 61
101 C: p. 155 n. 31
101 C 3: p. 192 n. 61
101 C 4: p. 192 n. 61
101 C 5: p. 192 n. 61
101 C 6 - 7: p. 158 n. 38
101 D 3 - E 1: pp. 155 s. y n. 33
101 D 6: p. 158 n. 40
101 E 1 - 102 A 1: pp. 156 y n. 34; 158 n. 37
101 E 2: p. 158 y n. 39
101 E 6: p. 158 y n. 40
102 B 2: p. 192 n. 61
103 E ss.: p. 148 n. 22
103 E 4: p. 192 n. 61
104 B 6 - 105 D 12: pp. 199 - 203 y n. 68
104 B 9: p. 192 n. 61
104 D 1: p. 192 n. 61
104 D 2: p. 192 n. 61
104 E8 - 9: p. 192 n. 61
105 A 2: p. 192 n. 61
105 A 5: p. 192 n. 61
105 A 7: p. 192 n. 61
105 B 1: p. 192 n. 61
105 D 11 - 106 D 4: p. 192 n. 61
107 A ss.: p. 727
107 A 8 - B 10: p. 157 y n. 35
107 B 4 - 10: p. 116 n. 6

Fedro

237 D 6: p. 192 n. 61
245 C - 256 E: p. 478 n. 50
246 A - D: p. 478 n. 51
246 A - B: p. 484
246 A 4 s.: p. 488 n. 68
246 A 7 - B 3: p. 485 y n. 65
246 A 7 - B 1: p. 478 y n. 52
246 D 6 - E 4: pp. 478 s. y n. 53
247 C 3 - E 6: pp. 195 s. y n. 65
248 B 4: p. 479 y n. 54
248 B 5 - C 2: pp. 479 s. y n. 56
248 B 5: p. 479 y n. 55
248 C 7 - 8: p. 480 y n. 57
249 A 4 - 5: p. 481 y n. 58
249 B 6 - E 2: pp. 481 s. y n. 59
250 A 2: p. 192 n. 61
250 A 6: p. 192 n. 61
250 B 3: p. 192 n. 61
250 B 4: p. 192 n. 61
250 B 5: p. 192 n. 61
250 C 7 - E 1: p. 482 y n. 60
253 C - 254 B: p. 478 n. 51
253 E - 256 D: p. 483 n. 61
265 C 8 - 266 B 7: p. 205 y n. 74
265 E 4: p. 192 n. 61
274 A ss.: p. 730
274 B - 275 D: p. 77 n. 2
274 E 4 - 7: p. 78 y n. 3
274 E 4 - 275 A 6; p. 785
275 A: p. 784 n. 23; p. 785 n. 24
275 A 6 - B 2: p. 786
275 C 3 - D 3: pp. 78 s. y n. 4
275 C 7 - D 2: p. 785
275 D: pp. V; 804 y n. 78
275 D - E: p. 79 n. 5; p. 784 n. 22; p. 787 y n. 31; p. 804 n. 78

275 D 4 - E 6: p. 80 y n. 6
276 A: pp. 80 n. 7; 321 n. 19; 731; 792 n. 47
276 A 1 - B 1: p. 81 y n. 8
276 A 5 - 6: p. 431 n. 55
276 B - 277 A: pp. 82 n. 9; 791 y n. 42
276 B - 278 E: p. 780 n. 11
276 B 1 - 277 A 5: pp. 86 s. y n. 21
276 C 1 - 9: p. 84 y n. 16
276 C 3: p. 84 n. 17
276 D 1: p. 785
276 D 1 - 277 A 4: pp. 84 n. 16; 788 nn. 35 - 36; **789**
276 E 1 - 3: pp. 84 n. 17; 789
276 E 4 ss.: p. 84 nn. 18, 19
276 E 5 - 277 A 4: p. 431 n. 55
276 E 5 ss.: p. 423 y n. 46
277 A - 278 B: p. 87 n. 22
277 B: p. 788 n. 36
277 D 8 - 9: p. 88 n. 23
277 D 9: p. 88 y n. 23
277 D 10 - E 3: p. 85 n. 20
277 E: p. 791 n. 42
277 E 5 - 278 B 6: pp. 88 s. y n. 25, 789
278 A: p. V
278 A 1 - 5: p. 85 n. 20
278 A 1: p. 88 y n. 24
278 A 2 - B 2: p. 431 n. 55
278 A 3 - 4: p. 84 nn. **17, 19**
278 B - E: pp. 89 n. 26; pp. 780 n. 13; 787 n. 32; 791 n. 40
278 B 7 - E 2: pp. 90 s. y n. 27
278 D: p. 4 y n. 1
278 D 8: p. 321 y n. 20

Filebo

14 C 8 - 10: p. 188 y n. 55
15 A 1 - B 8: pp. 188 s. y n. 56
15 A 6: p. 188 y n. 54
15 D 1 - 17 A 5: pp. 440 - 442 y n. 7
15 D4 - 8: p. 209 y n. 79
16 C ss.: p. 438 y n. 4
16 C - D: p. 438 n. 5
16 D 2: p. 192 n. 61
17 A: p. 769
17 C - 18 D: p. 443 n. 8
18 A 7 - B 3: p. 443 y n. 9
23 A ss.: p. 731
23 C - 31 A: pp. 444 n. 10; 545
23 C 1 - E 2: pp. 547 - 549 y n. 7
23 E 3 - 25 A 5: pp. 552 - 554 y n. 23
23 E 4: p. 549 y n. 9
23 E 5: pp. 549 y n. 10; 558 n. 33
23 E 6: pp. 549 y n. 11; 558 n. 33
24 D 1: p. 552 y n. 20
24 D 2: p. 552 y n. 21
24 D 4 - 5: p. 551 y n. 18
24 E 5: p. 551 y n. 17
25 A 1: pp. 549 y n. 12; 558 n. 33
25 A 1 - 4: p. 550 y n. 13
25 A 4: p. 551 y n. 15
25 A 6 - B 4: p. 556 y n. 26
25 B 5 - 26 D 10: pp. 561 - 564 y n. 38
25 B 6: p. 192 n. 61
25 C 5: p. 558 n. 33
25 C 6: p. 558 n. 33
25 C 8 - 10: p. 555 n. 24
25 C 9 - 10: p. 551 n. 19
25 C 10 - 11: p. 551 y n. 16
25 C 11: p. 558 n. 33
25 D 2: p. 558 n. 33
25 D 2 - 9: p. 557 y n. 28
25 D 3: p. 557 y n. 27
25 D 5: p. 558 n. 33
25 D 6: p. 558 n. 33
25 D 7: p. 558 n. 33
25 D 11 - 12: p. 557 y n. 29
25 E 1 - 2: p. 557 y n. 30
25 E 4: p. 560 y n. 35
25 E 7 ss.: p. 558 n. 34
25 E 8: p. 558 n. 33
26 A 2: p. 555 n. 25
26 A7 - 8: p. 557 y n. 31
25 C 5: p. 558 n. 33
25 C 6: p. 558 n. 33
26 C8 - 9: p. 560 y n. 36
26 D 2: p. 558 n. 33
26 D 4 - 5: p. 558 y n. 32
26 D 5: p. 558 n. 33

26 D 7: p. 558 n. 33
26 D 7 - 9: p. 582 n. 62
26 D 8: p. 560 y n. 37
26 E 1 - 27 C 2: pp. 565 - 567 y n. 40
26 E 8: p. 558 n. 33
27 A 5 - 6: p. 580 n. 56
27 A 8 - 9: p. 580 nn. 57, 58
27 A 11: p. 580 n. 59
27 B 1 - 2: p. 580 n. 59
27 D7 - 11: p. 578 y n. 55
28 C - 31 A: p. 545
28 C1 - 29 A 8: pp. 568 s. y n. 42
29 A 9 - 30 C 1: pp. 572 - 574 y n. 48
30 C 2 - 31 A 4: pp. 576 - 577 y n. 51
30 E 6 - 7: p. 577 y n. 53
64 A ss.: p. 731
64 A 7 - 65 A 6: pp. 445 - 447 y n. 12; 802 n. 69
64 B: p. 172 n. 28
64 C: p. 802 y n. 70
64 C 5: p. 448 y nn. **15, 19**
64 D - 65 A: p. 493
64 E 5 - 7: pp. 490 y n. 71; 802 y n. 71
65 A 1 - 5: pp. 490 y n. 73; 802 y n. 72
65 A 1: p. 448 y n. 16
65 A 2: p. 448 y n. 17
65 A 3: p. 448 y n. 18
65 A 4: p. 448 y n. 20
66 A 6 - 8: p. 451 n. 23
66 B 1 - 3: p. 452 n. 24
66 B 5 - 6: p. 452 n. 25
66 B 9: p. 452 n. 26
66 C 4 - 5: p. 452 n. 27

Gorgias

467 E 7: p. 191 n. 61
506 D 1: p. 191 n. 61
507 D 6 - 508 A 8: pp. 460 s. y n. 14
507 E: p. 493
507 E 6 - 508 A 7: p. 650 y n. 30

Hipias Mayor

288 C - E: p. 490 n. 70
289 D 4: p. 191 n. 61
289 D 8: p. 191 n. 61
289 E 5: p. 191 n. 61
290 D - 291 B: p. 490 n. 70
292 D 1: p. 191 n. 61
293 D - E: p. 490 n. 70
293 E 11: p. 191 n. 61
294 A 1: p. 191 n. 61
294 C 4: p. 191 n. 61
294 C 6: p. 191 n. 61
298 B 4: p. 191 n. 61
300 A 9: p. 191 n. 61
300 A 10: p. 191 n. 61
303 A 5: p. 191 n. 61

Laques

191 E 10: p. 191 n. 61
192 A 2: p. 191 n. 61
192 A 4: p. 191 n. 61
192 B 6: p. 191 n. 61

Leyes

IV 716 C 4 - 5: p. 452 y n. 31
IV 716 C 4 - D 1: p. 711 y n. 25
V 737 C - E: p. 283 n. 4
IX 858 C 10: p: 103 n. 59
X 889 B 1 - 3: p. 636 y n. 7
X 894 A 1 - 5: p. 116 n. 6
XII 960 B ss.: p. 134 n. 43
XII 965 B 7 - C 6: p. 541 n. 60

Lisis

215 C - 216 B: p. 463
217 B 6: p. 191 n. 61
217 D 4: p. 191 n. 61
217 D 5: p. 191 n. 61
217 D 8: p. 191 n. 61
218 C - 220 B: p. 458
219 C 1 - D 5: pp. 457 s. y n. 5
219 C 6: p. 458 y n. 8
219 D 1: p. 458 y n. 9

220 A 7 - B 3: p. 458 y n. 6
221 E 1 - 2: p. 456 y n. 3

Menón

72 C 7: p. 192 n. 61
72 E 1: p. 192 n. 61
72 E 7: p. 192 n. 61
74 D 8: p. 192 n. 61
76 E 3 - 77 B1: p. 116 n. 6
81 C - D: p. 773
84 D - 85 B: p. 286 n. 14

Parménides

126 A - 128 E: pp. 366 n. 4
126 A - 136 E: p. 366 n. 5
127 A - D: 788 y n. 33
128 A 4 - D 6: pp. 367 s. y n. 7
128 E - 135 C: p. 366 n. 5
128 E 5 - 130 A 2: pp. 368 - 370 y n. 8
129 D - E: p. 385 n. 32
130 B - E: p. 372 n. 11
130 E - 131 E: p. 372 n. 12
132 A - B: p. 373 n. 13
132 B - C: p. 373 n. 15
132 C - 133 B: p. 374 n. 16
133 B - 134 C: p. 374 n. 17
134 C - E: p. 374 n. 18
134 E 9 - 135 C 3: pp. 375 s. y n. 20
135 A: p. 375 n. 19
135 C - 166 C: pp. 366 n. 5; 377 n. 21
135 C 5 - 137 C 3: pp. 378 - 381 y n. 24
135 D - E: p. 377 n. 22
136 A - C: p. 377 n. 23
136 A - B: p. 385 n. 32
136 D 4 - E 3: p. 116 n. 6
136 E - 166 C: p. 366 n. 5
137 A: p. 387 n. 33
137 B: p. 769
137 B 2: p. 363 n. 3
142 A 6 - 8: p. 384 n. 27
142 B - 157 B: p. 384 n. 28
143 A - 144 A: p. 386 n. 33
145 E - 146 A: p. 385 n. 32
147 C: p. 385 n. 32
149 D: p. 385 n. 32
149 E 5: p. 192 n. 61
150 A 1: p. 192 n. 61
150 A 2: p. 192 n. 61
150 A 3: p. 192 n. 61
151 C - E: p. 387 n. 33
156 C - 157 B: p. 388 n. 35
157 B - 160 B: p. 384 n. 29
157 C: p. 384 n. 30
158 A: p. 384 n. 30
158 B ss.: p. 385 n. 32
158 B6 - C4: p. 192 n. 61
158 C - D: p. 387 n. 33
158 E ss.: p. 385 n. 32
159 D: p. 387 n. 33
159 E ss.: p. 385 n. 32
159 E 5: p. 192 n. 61
160 A 2: p. 192 n. 61
164 A: p. 387 n. 33
164 E - 165 A: p. 387 n. 33
166 B: p. 387 n. 33

Político

257 A1 - C 4: pp. 420 s. y n. 41
257 A 6 - 8: p. 434 y n. 66
258 B 2 - 3: p. 421 y n. 42
262 C: p. 166 n. 17
263 B: p. 166 n. 17
268 D - 274 D: p. 533 n. 38
268 D - 269 A: p. 533 n. 39
269 D 1 - 2: p. 533 y n. 41
269 D 8 - 9: p. 534 y n. 42
269 E ss.: p. 534 n. 49
270 A 3 - 5: p. 534 y n. 44
272 E 3 - 4: p. 534 y n. 45
273 B 1 - E 4: pp. 535 s. y n. 50
273 B 1 - 2: p. 534 y n. 47
273 B 6 - 7: p. 534 y n. 43
273 D 4: p. 534 y n. 46
283 A ss.: p. 730
284 A 1 - E 8: pp. 116 n. 6; **411 - 413 y n. 31**
284 D: p. 166 n. 17
284 E 9 - 285 B 6: p. 208 y n. 78
286 A: p. 172 n. 28

286 A 5 - 7: p. 170 y n. 22
287 C: p. 430 n. 52

Protágoras

356 E 8 - 357 C 1: p. 116 n. 6
357 B: p. 166 n. 16
357 B 5 - 6: p. 410 y n. 29

República

I - V *passim:* p. 586
II 376 D 9 - E 4: p. 83 n. 14
II 376 D 9: p. 84 n. 15
II 379 A 7 - C 7: pp. 524 s. y n. 30
II 379 B 15 - C 7: pp. 349 y n. 85; 743 n. 28
III 402 C 5: p. 192 n. 61
IV 422 E 3 - 423 B 3: pp. 347 y n. 83; 743 n. 28
IV 423 D 3 - 6: p. 347 n. 83
IV 434 D 3: p. 192 n. 61
IV 434 D 6 - 435 C 1: p. 192 n. 61
IV 435 D 3: p. 323 y n. 27
IV 443 E 1: p. 347 n. 83
V *passim:* p. 422
V 462 A 2 - B 3: pp. 341 n. 64; **348 y n. 84;** 743 n. 28
V 475 E 3 - 476 A7: pp. **186 s. y n. 50;** 216 n. 6
V 475 E 9 - 476 A 7: p. 328 n. 38
V 476 A: pp. 346 nn. 79, 82; 727
V 476 A 4 - 7: p. 353 y n. 90
V 476 A 6 - 7: p. 337 y n. 54
V 476 A 7: p. 192 n. 61
V 476 D 1 - 2: p. 192 n. 61
V 476 E ss.: p. 175 n. 34
V 479 A - B: . p. 346 nn. 80, 82
V 479 A 4 - 5: p. 187 y n. 51
VI *passim:* pp. 134 n. 42; 176 n. 41; 321 n. 23; 422; 511; 729; 743
VI 484 A - B: p. 346 n. 80
VI 484 B 5 - 6: p. 187 y n. 52
VI 485 B 1 - 3: p. 175 y n. 36
VI 485 B 5 - 7: p. 321 y n. 20
VI 485 B 6: p. 321 y n. 20
VI 486 D: p. 346 n. 81
VI 491 C 1 ss.: p. 320 n. 18
VI 493 E: p. 346 n. 82
VI 495 A 7 - 8: p. 320 n. 18
VI 500 B 8 - D 1: pp. 353 s. y n. 91
VI 500 E 3: p. 192 n. 61
VI 501 E 2 - 5: p. 83 n. 14
VI 501 E 4: p. 84 n. 15
VI 504 A 4 - 505 B 4: pp. 325 327 y n. 35
VI 504 B 2: p. 323 y n. 27
VI 504 B 8 - C 4: p. 323 n. 28
VI 504 C - D: p. 321 n. 21
VI 504 C 2 - 3: p. 324 n. 30
VI 504 D 1 - 2: p. 321 n. 22
VI 504 D 1 - 5: pp. 196 s. y n. 66
VI 504 D 2: p. 324 n. 31
VI 504 D 4: p. 324 n. 31
VI 504 D 6: p. 324 n. 31
VI 504 D 7: p. 324 n. 31
VI 504 E 1 - 3: p. 324 n. 31
VI 504 E 7 - 505 A 4: p. 325 n. 34
VI 505 A: p. 324 n. 32
VI 505 A 4 - B 1: p. 324 n. 33
VI 505 B 4: p. 338 y n. 58
VI 506 D 2 - 507 A 6: pp. 317 n. 6; **317 s. y n. 8**
VI 506 D 2 - 507 A 2: p. 116 n. 6
VI 506 D 7 - 8: p. 320 n. 15
VI 506 D 8 - E3: p. 319 n. 11
VI 506 E 1 - 2: p. 319 n. 12
VI 506 E 6: p. 322 y n. 24
VI 507 A 1 - 5: p. 322 n. 26
VI 507 A 7 - 509 C 2: pp. 317 n. 5; **330 - 334 y n. 44**
VI 507 A 7 ss.: p. 327 n. 36
VI 507 B - C: p. 346 n. 82
VI 507 B 5 ss.: p. 328 n. 37
VI 507 C 6 - 8: p. 512 n. 19
VI 508 A 1: pp. 328 n. 40; 338 y n. 55
VI 508 B 9 - 10: p. 328 n. 41
VI 508 C - D: pp. 345 n. 78; 729; 743 n. 26
VI 508 E 1 - 509 A 6: p. 329 n. 42
VI 508 E 3 - 4: p. 328 n. 41
VI 509 B: pp. 227 n. 30, 743 n. 24; 815 n. 20

VI 509 B 7 - 9: pp. 329 n. 43, 815 n. 20
VI 509 B 9: pp. 329 s. n. 43; 342 y n. 68
VI 509 C 1 - 11: pp. 116 n. 6; 317 n. 7; **318 s. y n. 9**
VI 509 C 1 - 2: p. 338 y n. 57
VI 509 C 3 - 4: p. 319 n. 11
VI 509 C 9 - 10: p. 319 n. 13
VI 509 D 1 - 5: pp. 196 s. y n. 66
VI 510 A - 511 C: p. 163 n. 3
VI 510 B 2 - 9: pp. 357 s. y n. 103
VI 510 B 4: p. 192 n. 61
VI 510 B 8: p. 192 n. 61
VI 510 C: pp. 729; 743 n. 26
VI 510 D 7: p. 192 n. 61
VI 510 E 3: p. 192 n. 61
VI 511 A 6: p. 192 n. 61
VI 511 B 3 - C 2: p. 358 y n. 104
VI 511 B 6: p. 358 y n. 105
VI 511 B 7: p. 358 y n. 106
VI 511 D 2 - 5: p. 357 y n. 101
VII *passim:* pp. 134 n. 42; 176 n. 41; 321 n. 23; 352 n. 89; 422; 511; 729; 743
VII 517 B: p. 828
VII 518 C 9: p. 343 y n. 72
VII 519 B 3: p. 269 n. 7
VII 521 B - 535 A: p. 770
VII 521 C 6 - 7: pp. 175 s. y n. 37
VII 521 C 7: p. 176 y n. 38
VII 521 D 3 - 4: p. 176 y n. 39
VII 523 C 4 - 524 D 1: pp. 352 s. y n. 89
VII 524 B - 526 B: p. 349 n. 86; VI 524 B ss.: p. 346 n. 82
VII 524 B - C: pp. 351; 729
VII 524 B - D: p. 743 n. 27
VII 524 C 10 - 11: p. 729
VII 524 D 2 - 525 A 2: p. 340 y n. 63
VII 524 D 7: p. 343 n. 74
VII 525 A - E: p. 340 n. 63
VII 530 A 3 - B 4: p. 512 n. 20
VII 532 C 5 - 6: p. 343 y n. 73
VII 532 D 4 - 5: pp. 357 n. 102; **361 y n. 113**
VII 532 E 1 - 3: pp. 361 y n. 114; 831; 838
VII 534 A 5 - 8: p. 356 y n. 100
VII 534 B 3 - D 1: pp. 359 y n. 110; 831
VII 534 B 3 - D 2: pp. 249 n. 2; 749 n. 56: 802 n. 68
VII 537 C 7: p. 188 y n. 53
VIII 545 D - 547 A: p. 355 nn. 94, 96
VIII 546 A - D: p. 355 n. 95
IX 589 C - D: pp. 346 n. 80; 355 n. 92; 489 n. 69
IX 590 C - D: pp. 355 n. 92; 489 n. 69
X *passim:* p. 512
X 596 A 5 - B 11: pp. 514 s. y n. 23
X 596 B 12 - E 11: pp. 518 s. y n. 25
X 597 A 1 - B 15: pp. 520 s. y n. 26
X 597 A ss.: p. 732 n. 11
X 597 C 1 - D 8: pp. 522 s. y n. 28
X 597 D 9 - E 5: pp. 523 s. y n. 29
X 611 B - C: p. 355 n. 92
X 611 B 1: p. 489 y n. 69
X 611 B 5 - 6: p. 489 n. 69
X 613 B 1: p. 711 y n. 23

Sofista

216 A 1 - 217 B 8: pp. 417 - 419 y n. 40
217 B 4 ss.: p. 431 n. 56
217 B 1 - 3: p. 432 y n. 57
217 B 7 - 8: p. 432 y n. 58
218 C - 221 E: p. 427
219 B 4 - 7: pp. 530 y n. 34; 543 n. 63
221 C - 231 C: p. 428
228 C 1: p. 192 n. 61
241 D 1 - 242 A4: pp. 396 s. y n. 14
242 C 3 - 6: p. 401 y n. 17
242 D - 245 D: p. 402 n. 18
244 A - 245 D: p. 730

244 D 14 - 245 C 10: pp. 402 - 404 y n. 19
245 E 6 - 246 C 4: pp. 405 s. y n. 21
246 B: p. 172 n. 28
247 A 5: p. 192 n. 61
247 A 8: p. 192 n. 61
247 C: p. 172 n. 28
248 E 6 - 7: p. 408 y n. 25
248 E 7 - 8: p. 408 y n. 23
249 A 1 - 2: p. 408 y n. 24
249 C 10 - D 4: pp. 407 n. 22; **409 y n. 27**
252 B 9: p. 192 n. 61
253 B 8 - 254 B 4: pp. 424 - 426 y n. 48
253 C 4 - 5: p. 432 y n. 59
253 C 7 - 9: p. 432 y n. 60
253 D 1 - E 2: p. 206 y n. 75 - 76
253 D 5 ss.: pp. 432 n. 61; 730
253 E 8: p. 432 y n. 62
254 A 1 ss.: pp. 433 y n. 63; 730
254 B 3 - 5: p. 433 y n. 65
254 B 7 - D 3: p. 116 n. 6
254 B 7 - D 2: p. 390 y n. 2
254 C: p. 730
254 D - 259 D: p. 660
255 D 9 - E 2: p. 391 y n. 3
257 A 1 - C 4: pp. 420 s. y n. 41
258 A 11 - 259 B 7: pp. 397 - 400 y n. 15
258 B 2 - 3: p. 421 y n. 42
258 E ss.: p. 699 n. 2
260 E 2: p. 192 n. 61
264 E: p. 428
265 B 8 - E 7: pp. 531 s. y n. 36; 543 n. 63
265 B 10 - 11: p. 530 y n. 35
266 B 2 - 5: pp. 532 y n. 37; 543 nn. 63, 65

Teeteto

147 D ss.: p. 286 n. 15
176 A - B: p. 632 n. 78
176 A 5 - B 3: pp. 525 s. y n. 31
176 B 1 - 3: p. 711 n. 24
176 E 3: p. 192 n. 61
203 E 4: p. 192 n. 61

Timeo

16 D 2: p. 192 n. 61
17 A - 53 C: p. 51 n. 35
17 A - 20 C: p. 586 n. 12
20 C - 27 B: p. 586 n. 13
25 B 6: p. 192 n. 61
27 C - 29 D: p. 586 n. 14
27 D 5 - 28 B 2: pp. 589 s. y n. 25
28 A: pp. 495; 699 y n. 3
28 A 4 - 5: p. 597 n. 34
28 A 7: p. 192 n. 61
28 A 8: p. 597 n. 34
28 B 2 - 29 A 6: pp. 591 s. y n. 27
28 C: pp. 495; 732
28 C 8: p. 595
29 A 6 - B 2: p. 592 y n. 28
29 B 2 - C 3: pp. 593 s. y n. 29
29 B 2: p. 192 n. 61
29 B 3: p. 192 n. 61
29 B 4: p. 192 n. 61
29 C 1: p. 192 n. 61
29 C 2: p. 192 n. 61
29 C 4 - D 3: p. 594 y n. 30
29 D - 47 D: p. 586 n. 15
29 D: p. 587 n. 22
29 D 1: p. 595
29 E: p. 708
29 E 1 - 3: p. 708 y n. 16
30 A: pp. 602 n. 13; 603 n. 28; 672 n. 59
30 A 3: p. 615 n. 52
30 B 1 - 31 A 1: pp. 645 s. y n. 23
30 B 1 - C 1: p. 702 y n. 5
31 A 2 - B 3: p. 647 y n. 25
31 B 4 - 32 C 4: pp. 650 s. y n. 31
31 C: p. 289 n. 24
32 C 5 - 33 B 1: p. 652 y n. 32
33 B 1 - 7: p. 653 y n. 33
33 B 7 - 34 A 7: pp. 653 s. y n. 34
34 A 8 - B 9: pp. 664 s. y n. 46

34 B 10 - 35 B 3: p. 658 y n. 40
35 A ss.: p. 657 n. 39
35 A - B: p. 659 n. 41
35 B 4 - 36 D 7: pp. 666 s. y n. 49
36 D 8 - E 5: p. 665 y n. 47
37 A 1: p. 703 y n. 7
37 A 2: p. 702 y n. 6
37 C 6 - 38 A 8: pp. 655 s. y n. 36
38 B 6 - 8: p. 656 y n. 37
38 D: p. 608
39 C 1 - E 2: pp. 656 s. y n. 38
39 E 2: p. 192 n. 61
39 E 7: p. 192 n. 61
40 A 2 - B 8: p. 703 y n. 8
41 A 7 - D 3: pp. 709 s. y n. 19
41 B: p. 708
41 D 4 - 42 A 1: pp. 485 y n. 64**; 704 y n. 9**
44 E - 69 A: p. 586 n. 16
46 C 7 - E 6: p. 510 y n. 18
46 D - E: p. 602 n. 13
47 D 7 - E 6: p. 606 y n. 35
47 E - 69 A: p. 586 n. 16
47 E 3 - 48 B 3: pp471 n. 35; **599 y n. 2**
47 E 5 - 48 A 2: pp. 609 n. 47; 643 y n. 17
47 E 5: p. 602 n. 4
48 A - B: p. 672 n. 60
48 A 2 ss.: p. 607 n. 37
48 A 7: p. 602 n. 5
48 B 3 - E 1: pp. 600 s. y n. 3
48 B 3 - 5: p. 637 n. 9
48 C 2 - E 1: p. 116 n. 6
48 E 2 - 49 A 6: p. 610 y n. 48
48 E 5: p. 192 n. 61
48 E 6: p. 192 n. 61
49 A 1: p. 192 n. 61
49 A 3 - 4: p. 602 n. 12
49 A 6: p. 602 nn. 6, 14
49 C 7 - 50 B 5: p. 611 n. 49
49 E 5: p. 602 n. 9
49 E 7: p. 602 n. 7
50 A 5 - C 6: p. 612 y n. 50
50 A 6 ss.: p. 603 n. 17
50 B 6 ss.: p. 602 n. 6
50 B 6 - 7: p. 602 n. 8
50 B 6: p. 602 n. 9
50 C: p. 635 y n. 2
50 C 2: p. 603 n. 16
50 C 4 - 5: p. 609 y n. 44
50 C 5: p. 192 n. 61
50 C 7 - 51 A 1: pp. 613 s. y n. 51
50 D 1: pp. 192 n. 61; **602 n. 7**
50 D 6: 602 n. 7
50 D 7: p. 602 n. 10
50 E 4 - 5: p. 602 n. 10
50 E 5: p. 602 n. 6
50 E 7 - 8: p. 603 n. 19
50 E 8 ss.: p. 603 n. 18
51 A 1 - B 6: pp. 615 s. y n. 53
51 A 1 - 7: p. 602 n. 10
51 A 1 - 8: p. 609 y n. 45
51 A 2: p. 192 n. 61
51 A 4 - 5: p. 602 n. 15
51 A 5: p. 602 n. 6
51 A 7 - B 1: p. 602 n. 11
51 A 7 ss.: p. 602 n. 6
51 A 7: pp. 602 n. 13; 615 n. 52
51 B 1: p. 602 n. 12
51 B 7 - 52 A 7: pp. 193 s. y n. 63
51 C 1: p. 192 n. 61
51 E 6 - 52 B 2: p. 617 y n. 55
52 A - C: p. 660
52 A 8 ss.: p. 603 n. 20
52 A 8 - 9: p. 603 n. 23
52 B 1: p. 603 n. 22
52 B 2: p. 603 nn. 24, 25
52 B 4: **pp. 603 n. 21;** 617 y n. 56
52 B 5: p. 617 y n. 57
52 C: pp. 609 y n. 46; 618 n. 58
52 C 2: p. 192 n. 61
52 C 2 - 5: p. 618 n. 58
52 D - 53 B *passim:* p. 603 n. 28
52 D - E *passim:* p. 603 n. 27
52 D: p. 602 n. 13
52 D 2 - 53 B 4: pp. 619 s. y n. 60
52 D 3: p. 603 n. 26
52 D 5: p. 602 n. 14
52 E 6 - 7: p. 603 n. 29
53 A - B: pp. 672 n. 60; 673 n. 61
53 A 7 - B 7: pp. 635 s. y n. 5
53 A 7: p. 637 y n. 9
53 B: p. 607 n. 39

53 B 4 - 5: p. 635 y n. 3
53 B 7 ss.: p. 677
53 B 7 - D 7: pp. 637 s. y n. 10
53 C - D: p. 287 n. 16
53 C 4 - D 7: p. 116 n. 6
53 D 6 - 7: pp. 644 y n. 20; 710 y n. 21
53 D 6: p. 643 y n. 18
53 D 7 - 54 B 5: pp. 638 s. y n. 11
54 A - B: p. 288 y n. 19
54 A 1 ss.: p. 678
54 E 3 - 55 A 4: p. 678
55 A 4 - 8: p. 679
55 A 8 - B 3: p. 679
55 B - 56 D: p. 288 n. 21
55 B 3 - C 4: p. 680
55 C - E: p. 287 n. 18
55 C 4 - 6: pp. 288 y n. 22; 680
55 D - 56 B: p. 288 n. 21
55 D 6 - 56 B 6: pp. 640 s. y n. 13
55 D 8 ss.: p. 680
56 A 1 ss.: pp. 678; 679
56 B 7 - C 3: p. 642 y n. 14
56 C: p. 673 n. 61
56 C 3 - 7: p. 642 y n. 15
59 C 5 - D 2: p. 596 y n. 32
68 D 4 - 7: pp. 213 y n. 85; 712 y n. 26
68 E 1 ss.: p. 602 n. 4
69 A - 91 B: p. 586 n. 17
69 A - B: pp. 672 n. 60; 673 n. 61
69 A 6: p. 604 n. 31
69 B 2 - C 3: pp. 642 s. y n. 16
69 B 6: p. 606 n. 36
69 C 3 - 70 A 7: pp. 486 s. y n. 66
70 D 7 - 71 B 1: pp. 487 s. y n. 67
87 C 4 - 5: p. 490 y n. 72
92 C 7: p. 192 n. 61

II. Índice de los pasajes de otros autores antiguos citados

Las citas en negrita se refieren a los pasajes cuyo texto original se reproduce (parcial o íntegramente). La indicación de las ediciones críticas a las que se hace referencia se encuentra en el Índice general de las obras explícitamente citadas o utilizadas.

Contra Academicos
III 18, 41 — **p. 50 n. 34**

ALBINO

Didaskalikos
VI 159 pp. 43 s. Hermann — **p. 46 y n. 26**
XIII 2 p. 168, 40 ss. **Hermann** — p. 680

ALCIDAMANTES

De Sophistis
3 ss. ⇒ pp. 792 n. 44
24 ss. ⇒ pp. 792 n. 44
27 ⇒ pp. 792 y n. 46
34 ⇒ pp. 792 y n. 45

ALEJANDO DE AFRODISIA

In Aristotelis Metaphysica
55, 20-35 Hayduck — pp. **229 s. y n. 4;**
(Gaiser 22 B = Krämer III 10) — 242 n. 30
56, 6-9 Hayduck — pp. **219 s. y n. 12**
(Gaiser 22 B = Krämer III 10)
56, 13-20 Hayduck — p. **223 y n. 19**
(Gaiser 22B = Krämer III 10)
56, 30-31 Hayduck — pp. **143 y n. 13;**
(Gaiser 22B = Krämer III 10) — 225 y n. 23
80, 9-15 Hayduck — p. 189 n. 58
(Aristóteles, *De ideis, fr.* 3 Ross)
250, 13-20 Hayduck — p. 259 n. 15
(Gaiser 39 B = Krämer III 15)
262, 18-19 Hayduck — p. 259 n. 15
(Gaiser 40 B = Krämer III 17)

PSEUDO-ALEJANDRO

In Aristotelis Metaphysica
615, 14-17 Hayduck — p. 259 n. 15

(Gaiser 41 B = Krämer III 19)
642, 29-643, 3 Hayduck ⇒ p. 259 n. 15
(Gaiser 42 B = Krämer III 21)

ANAXÁGORAS

Fragmenta
Fr. 4 Diels-Kranz ⇒ p. 268 y n. 5

ANAXÍMENES

Fragmenta
Fr. 3 Diels-Kranz ⇒ p. **170 y n. 23**

ANTÍSTENES

Fr. 188 Caizzi-Giannantoni ⇒ p. **789**

ARISTÓFANES

Las ranas
1114 ⇒ **p. 786 y n. 25**
Fr. 506 Kassel-Austin ⇒ p. **786 n. 25**

ARISTOXENO

Elementa harmonica
II 39-40 Da Rios ⇒ pp. **220 s. y n. 15;**
320 y n. 17;
(Gaiser 7 = Krämer III 1) ⇒ 461 n. 15

ARISTÓTELES

De anima
A2, 404 b 18 ss. ⇒ p. 668 n. 52
A2, 404 b 16-27 (Gaiser 25 A) ⇒ **p. 668 y n. 53**
A2, 404 b 20 ss. (Gaiser 25 A) ⇒ p. 647 y n. 26
A2, 404 b 22 (Gaiser 25 A) ⇒ p. **341 y n. 67**

De caelo
A 10, 279 b 32 ss. ⇒ p. 44 n. 23
B 2, 285 a 29-31 ⇒ p. 705 y n. 10
B 12, 292 a 20-21 ⇒ **p. 705 y n. 11**
B 12, 292 b 1 - 2 ⇒ p. 705 n. 12

Divisiones Aristoteleae
pp. 34-35 Mutschmann ⇒ p. 256 n. 12
(Gaiser 44 B = Krämer III 30, 31)
pp. 39-41 Mutschmann ⇒ p. 256 n. 12
(Gaiser 43 = Krämer III 27)
pp. 65-66 Mutschmann ⇒ p. 256 n. 12
(Gaiser 44 A y B = Krämer III 27-31)

Ethica Eudemia
I 8, 1218 a 15 - 28 (Krämer III 25) ⇒ pp. **250 s. y n. 7**

Ethica Nicomachea
B 6, 1107 a 6-8 ⇒ **p. 279 y n. 31**

Fragmenta: De ideis
Fr. 3 Ross ⇒ p. 189 n. 58

Fragmenta Politicus
Fr. 2 Ross ⇒ p. **416 y n. 37**

Metaphysica
A 2, 983 a 1-10 ⇒ p. 711 n. 22
A 5, 985 b 24-986 a 3 ⇒ **p. 277 y n. 26**
A 5, 986 a 22 ss. ⇒ p. 393 n. 9
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 a 29-b 10 ⇒ pp. **180 s. n. 45**
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 a 29-988 a 17 ⇒ pp. 38 n. 9; 56 n. 9
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 b 14-18 ⇒ pp. **39 n. 12; 237 y n. 23;**
(Gaiser 22 A = Krämer III 9) 701 y n. 4
A 6, 987 b 14 - 16 ⇒ p. 356 n. 99
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 b 18 - 22 ⇒ p. 386 n. 33
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 b 18 - 21 ⇒ pp. 217 s. y n. 8
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 b 20-988 a 17 ⇒ p. 766 n. 9
(Gaiser 22 A)
A 6, 987 b 24-25 ⇒ p. 39 n. 13
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 b 27 ss. ⇒ p. 40 n. 14
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 987 b 29-988 a 10 ⇒ p. 40 n. 15
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 988 a 7-14 ⇒ p.**218 y n. 9**
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 988 a 8-14 ⇒ p. **624 y n. 67**
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 988 a 9-14 ⇒ p. **39 n. 10**
(Gaiser 22 A = Krämer III 9)
A 6, 988 a 14-17 ⇒ pp. **39 n. 11;**
220 y n. 13;
(Gaiser 22 A = Krämer III 9 ⇒ 250 y n. 5; 336 y n. 47
A9 ⇒ pp. 371 n. 10; 375 n. 19
A 9, 990 b 13 ⇒ p. 189 n. 58
A 9, 990 b 15 ss. (Gaiser, 48 A) ⇒ p. 373 n. 14
A 9, 991 b 3-7 ⇒ p. 539 n. 55
ᾱ 1,993 b 6 ss. ⇒ p. 433 n. 64
B 2, 997 b 5-12 ⇒ **p. 178 y n. 44**
B 3, 998 b 9-10 ⇒ p. 343 n. 70
B 3, 998 b 19 ss. ⇒ p. 343 n. 70
B 3, 999 a 17-19 ⇒ **p. 344 n. 77**
B 4, 1001 a 9 ss. ⇒ p. 343 n. 70
B 4, 1001 a 22-23 ⇒ p. 343 n. 70
Γ 1 ⇒ p. 263 n. 21
Γ 2, 1003 b 33-1004 a ⇒ p. **259 n. 15**

(Gaiser 39 A = Krämer III 14)
Γ 2,1004 a 2-9 ⇒ **pp. 263 s. y n. 23**
Γ 2, 1004 b 27-1005 a 2 ⇒ pp. **278 s. y n. 30**
(Gaiser 40 A = Krämer III 16)
Γ 3,1005 a 33-b 2 ⇒ **p. 264 y n. 24**
Δ 6, 1016 b 17-18 ⇒ p. 452 n. 29
Δ 6, 1021 a 12 (Gaiser 35 B) ⇒ p. 452 n. 29
Δ 11, 1018 b 37-1019 a 4 ⇒ p. **242 y n. 29**
(Gaiser 33 A = Krämer III 7)
E 1, 1026 a 23-32 ⇒ **pp. 262 s. y n. 20**
Z 2, 1028 a 19-21 ⇒ p. 237 n. 23
Z 10, 1036 a 9-12 ⇒ **p. 630 y n. 74**
Z 11, 1037 a 5-13 ⇒ **pp. 630 s. y n. 75**
H 3, 1043 b 18 ss. ⇒ p. 539 n. 55
H 6, 1045 a 33-35 ⇒ **p. 631 y n. 76**
I 1, 1052 b 15 ss. ⇒ p. 452 n. 29
I 1, 1052 b 15-18 ⇒ **p. 452 y n. 29**
I 1, 1053 b 4 ss. ⇒ p. 452 n. 29
I 3, 1054 a 20-32 ⇒ p. 259 n. 15
(Gaiser 41 A = Krämer III 18)
K 1, 1059 b 14-21 ⇒ **p. 631 y n. 77**
K 2, 1060 a 36 ss. ⇒ p. 343 n. 70
K 3 1061 a 10-15 ⇒ p. 259 n. 15
(Gaiser 42 A = Krämer III 20)
K 3, 1061 a 15 ss. ⇒ p. 343 n. 70
K 8 ⇒ p. 263 n. 21
Λ 1, 1069 a 20-21 ⇒ **p. 247 n. 41**
Λ 3, 1070 a 13 ss. (Gaiser 64) ⇒ p. 539 n. 55
Λ 7, 1072 a 33 ⇒ p. 452 n. 29
(Gaiser 47 A)
Λ 8, *passim* ⇒ p. 596
Λ 8, 1073 a 18-22 (Gaiser 62) ⇒ p. 234 y n. 15
Λ 8, 1073 a 23-b 1 ⇒ p. 596 n. 34
Λ 8, 1073 b 1-3 ⇒ **p. 246 y n. 40**
M 3, 1078 a 33-b5 ⇒ **pp. 492 s. y n. 77**
M 4, 1078 b 9-12 ⇒ pp. 228 n. 1; **236 y n. 20**
M 4, 1078 b 9-1079 a 4 ⇒ **pp. 178 - 180 y n. 45**
M 8, 1084 a 12-b 2 (Gaiser 61) ⇒ p. 234 y n. 15
M 8, 1084 a 25-b2 ⇒ p. 234 n. 15
M 8, 1084 b 13-23 ⇒ **pp. 261 s. y n. 18**
N 1 1087 b 33 ⇒ p. 452 n. 29
N 1, 1088 a 3-8 ⇒ **pp. 343 s. y n. 75**
N l, 1088 a 4 ⇒ p. 452 n. 29
N 2, 1089 a 2 ss. ⇒ p. 343 n. 70
N 2, 1089 a 2-6 ⇒ **p. 222 y n. 17**
N 4, 1091 b 13-15 ⇒ pp. **220 y n. 14;** 250
(Gaiser 51 = Krämer III 24) ⇒ y n. 6; 336 n. 48

Physica
A 9, 192 a 16-19 ⇒ **pp.** 471 y n. 36; **607 y n. 41**
B 8, 198 b 16-32 ⇒ p. 606 n. 33
Γ 2, 201 b 16-26 (Gaiser 55 A) ⇒ p. 626 n. 70

Δ **2, 209 b 11-17** ⇛ pp. 40 n. 16; **623 y n. 65**
(Gaiser 54 A = Krämer III 4)
Δ 2, 209 b 15 (Gaiser 54 A) ⇛ p. 4 n. 3
Δ **2, 209 b 33-210 a 2** ⇛ p. **623 y n. 66**
(Krämer III 5)
Δ 6, 213 b 22 ss. ⇛ p. 278 n. 29
(58 B 30 Diels Kranz)

Politica
VII 338 a 15 ss. ⇛ p. **786 y n. 26**

ARSENIO

Violetum
107, 18-20 Walz ⇛ p. **789**

CICERÓN

Tusculanae disputationes
IV 5 ⇛ p. **147 n. 19**

CRITIAS

88 B 2, 10 Diels Kranz ⇛ p. 788 y n. 34

DIÓGENES LAERCIO

Vitae philosophorum
III 26 ⇛ pp. 349 n. 88; 350
VI 5 ⇛ **p. 789**
IX 6 ⇛ p. 786 y n. 27

EMPÉDOCLES

Fragmenta
Fr. 17 Diels Kranz ⇛ pp. 276 n. 25; 463 n. 21
Fr. 19 Diels Kranz ⇛ p. 463 n. 21
Fr. 20 Diels Kranz ⇛ p. 463 n. 21
Fr. 21 Diels Kranz ⇛ p. 463 n. 21
Fr. 26 Diels Kranz ⇛ p. 276 n. 25
Frr. 27 ss. Diels Kranz ⇛ p. 276 n. 25
Fr. 27 Diels Kranz ⇛ p. 463 n. 21
Fr. 35 Diels Kranz ⇛ p. 463 n. 21
Fr. 58 Diels Kranz ⇛ p. 463 n. 21
Fr. 59 Diels Kranz ⇛ p. 463 n. 21

EPICTETO

Diatriba
I 20, 14 s. ⇛ p. 797 y n. 61

ESPEUSIPO

Fragmenta
Frr. 48-88 Isnardi Parente ⇛ p. 41 n. 18
Frr. 73-80 Isnardi Parente ⇛ p. 42 n. 20
Frr. 94-95 Isnardi Parente ⇛ p. 44 n. 23
Fr. 96 Isnardi Parente ⇛ p. **665 n. 48**

ESQUILO

Agamenón
38-39 ⇛ **pp. V; 475 y n. 44**; 804 y n. 77

Prometeo
459 ss. ⇛ pp. 784 n. 18; **785**

ESTOBEO

Éclogae
I 49, p. 363, 26 ss. Wachsmuth, (ESPEUSIPO, fr. 96 Isnardi Parente) ⇛ p. **665 y n. 48**

EUDEMO

Fragmenta
Fr. 60 Wehrli ⇛ **p. 627 n. 70**

EURÍPIDES

Fr. 578 Nauck² ⇛ pp. 784 n. 19; **785**

EUSTACIO

Commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam
P. 1453, 20 ⇛ **p. 147 y n. 18**

FILOLAO

Fragmenta
Fr. 2 Diels Kranz ⇛ p. **278 y n. 28**
Fr. 5 Diels Kranz ⇛ p. 277 n. 27

GALENO

De placitis Hippocratis et Platonis
V, p. 425 Müller (Policleto, fr. 40 A 3 Diels Kranz) ⇛ p. 272 n. 12

GORGIAS

82 B 11 a Diels-Kranz ⇛ pp. 784 n. 20; **785**

HERÁCLITO

Fragmenta
Fr. 51 Diels Kranz ⇛ p. **464 n. 25**
Fr. 93 Diels Kranz ⇛ pp. 475 n. 44; 804

HESÍODO

Teogonía
116 ss. ⇛ p. 463 n. 19
629 ss. ⇛ p. 405 n. 20
674 ss. ⇛ p. 405 n. 20

HOMERO

Ilíada
VII 360 ⇛ p. 100 n. 44
XII 234 ⇛ p. 100 n. 44

ISÓCRATES

Orationes et Epistulae
1, 2-3 p. 791 n. 39
Filippo
5, 25 p. 791 n. 41

JÁMBLICO

Protrépticus
6, p. 37, 26 ss. Pistelli pp. **251 s. y n. 8**
(Gaiser 34 = Krämer III 26)
6, p. 38, 10 ss. Pistelli p. 242 n. 30
(Gaiser 34 = Krämer III 26)

JENÓCRATES

Fragmenta
Frr. 92-122 Isnardi Parente ⇒ p. 42 n. 19
Fr. 94 Isnardi Parente ⇒ p. 539 n. 55
Frr. 153-158 Isnardi Parente ⇒ p. 44 n. 23
Frr. 165-187 Isnardi Parente ⇒ p. 667 y n. 50
Fr. 264 Isnardi Parente ⇒ p. 681
Fr. 265 Isnardi Parente ⇒ p. 681

JENOFONTE

Memorabilia
I 4 p. 542
I 4, 8-9 **pp. 570 s. y n. 47**
IV 2, 1-2 **p. 786**

MARINO

Vita Procli
38 p. 583 n. 4

MARSILIO FICINO

Opera
II 1548 **p. 53 y n. 38**

MELISSO

Fragmenta
Fr. 9 Diels Kranz pp. 171; 180

ORFEO

Fragmenta
Fr. 13 Diels Kranz (= fr. 54 Kern) p. **171 y n. 24**

PARMÉNIDES

Fragmenta
Fr. 3 Diels Kranz ⇒ pp. 238 y n. 24**; 538 y n. 52**
Fr. 8, 34 Diels Kranz ⇒ **p. 538 y n. 53**
Fr. 8, 35 - 36 Diels Kranz ⇒ p. **538 y n. 54**
Fr. 8, 53 - 54 Diels Kranz ⇒ p. **276 y n. 22**
Fr. 9 Diels Kranz ⇒ p. **276 y n. 23**
Fr. 13 Diels Kranz ⇒ p. 463 y n. 20

PLOTINO

Enneades
V 1, 8, 1 - 14 **p. 47 y n. 27**
V 1, 8, 23 - 27 pp. 48-49 y n. 30
V 5, 6 p. 339 y n. 60
VI 1-3 p. 391

PLUTARCO

Quaestiones convivales
VIII 2 **p. 635 y n. 4**

POLICLETO

Fragmenta
40 A 3 Diels Kranz p. 272 n. 12

PROCLO

De providentia
IV 20, p. 45, 21-24 Isaac p. **244 y n. 34**

In Platonis Parmenidem (interprete G. de Moerbeka)
pp. 38 ss. Klibansky-Labowsky ⇒ pp. **222 y n. 16;** 319 n. 70
(Gaiser 50)

In Platonis Parmenidem
p. 691 Stallbaum p. 539 n. 55
(= Jenócrates, fr. 94 Isnardi Parente)

SEXTO EMPÍRICO

Adversus mathematicos
X 258 ⇒ pp. 158 y n. 41; **219 y n. 11**
(Gaiser 32-Krämer III 12)
X 262 p. **219 y n. 11**
(Gaiser 32 = Krämer III 12)
X 264-268 pp. **254 s. y n. 10**
(Gaiser 32 = Krämer III 12)
X **269-275** pp. **257-259 y n. 14**
(Gaiser 32 = Krämer III 12)
X 276-277 p. **231 y n. 6**
(Gaiser 32 = Krämer III 12)

SIMPLICIO

In Aristotelis Physicorum libro
p. 87, 6 Diels p. **180 y n. 25**
p. 109, 34 Diels p. **171 y n. 25**
pp. 247, 30-248, 15 Diels p. 256 n. 12
(Gaiser 31 = Krämer III 13)
pp. 247, 30-248, 2 Diels pp. **223 s. y n. 20**
(Gaiser 31 = Krämer III 13)
pp. 248, 5-16 Diels pp. **625 s. y n. 69**
(Gaiser 31 = Krämer III 13)
pp. 248, 13-16 Diels pp. **226 s. y n. 28**
(Gaiser 31 = Krämer III 13)

pp. **430, 34-431, 16** Diels ⇛ pp. **626 s. y n. 70**
pp. 453, 30-454, 19 Diels ⇛ pp. **435-437 y n. 2**
(Gaiser 23 B = Krämer III 11)
pp. 453, 30 ss. Diels ⇛ **pp. 627 n. 71**
(Gaiser 23 B = Krämer III 11)
pp. 454, 28-455, 3 Diels ⇛ pp. **230 s. y n. 5**
(Gaiser 23 B = Krämer III 11)

TEOFRASTO

Metaphysica
6 a23-b5 ⇛ pp. **624 s. y n. 68**
(Gaiser 30 = Krämer III 8)
6 b 11 ss. ⇛ p. 232 y n. 8
(Gaiser 30 = Krämer III 8)
6 b 11-16 ⇛ p. **218 y n. 10**
(Gaiser 22 a = Krämer III 8)
9 b 11-13 ⇛ p. 433 n. 64
(Gaiser 30 = Krämer III 8)

TUCÍDIDES

1 22, 4 ⇛ p. 787 y n. 28

VITRUVIO

De architectura
III 165 ⇛ p. 283 y n. 9
III 2 ⇛ p. 310

III. Índice general de las obras explícitamente utilizadas y citadas

En la siguiente relación sólo figuran las obras que se citan y mencionan explícitamente a lo largo de la obra. Para los criterios que hemos seguido respecto a la literatura crítica sobre Platón, inspirados en cánones epistemológicos precisos del cambio de paradigma que proponemos, remitimos a lo dicho en los dos primeros capítulos, *passim*; cf. en especial p. 35, nota 4.

La bibliografía sobre Platón puede encontrarse en las obras que hemos indicado anteriormente, tanto la general (p. 31, nota 1) como la específica (pp. 137, nota 1; 217, nota 7; 315, nota 1; 362, nota 1; 389, nota 1; 435, nota 1; 455, nota 1; 457, nota 4; 461, nota 16; 478, nota 50; 533, nota 40; 583, nota 1; 598, nota 1; 634, nota 1).

Las abreviaturas con que hemos citado las obras en el texto, después de ser mencionadas por primera vez, corresponden al comienzo de los títulos y, por tanto, no vale la pena citarlas en este índice bibliográfico (excepto rarísimas excepciones), porque son perfectamente identificables.

AA.VV., *Genethliakon Carl Robert*, Berlín 1910.

AA.VV., *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, París 1956.

AA.VV., *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma 1958-1966.

AA.VV., *Enciclopedia Universale dell'Arte*, Venecia-Roma 1958-1967.

AA.VV., *Classical Mediaeval, and Renaissance Studies in Honour of B. Ullman*, Roma 1964.

AA.VV., *Synousia. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965 im Namen seiner tübinger Schühler*, herausgegeben von H. Flashar und K. Gaiser, Pfullingen 1965.

AA.VV., *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, herausgegeben von O. Becker, Darmstadt 1965.

AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* von H.G. GADAMER, K. GAISER, H. GUNDERT, H. KRÄMER, H. KUHN. Vorgelegt von H.G. GADAMER und W. SCHADEWALDT, Heidelberg 1968.

AA.VV., *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Herausgegeben von K. GAISER, Hildesheim 1969 (reúne ensayos de: F.

SCHLEIERMACHER, K.F. HERMANN, P. NATORP, J. STENZEL, W. JAEGER, F. SOLMSEN, N. HARTMANN, H. GUNDERT, H. KRÄMER, H. KUHN).

AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Herausgegeben von J. WIPPERN, Darmstadt 1972 (reúne artículos de: H. CHERNISS, C.J. DE VOGEL, E. BERTI, K. OEHLER, H. LEISEGANG, H. GOMPERZ, P. WILPERT, W. BRÖCKER, L. ROBIN, J. STENZEL, K. GAISER, H. KRÄMER).

AA.VV., *Zetesis*, Miscelánea en honor de É. de Strycker, Amberes-Utrech 1973.

AA.VV., *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*, Amsterdam 1974.

AA.VV., *Scientific Revolutions*, Oxford 1981. Editada por I. HACKING, la obra contiene ensayos de P.K. FEYERABEND, I. HACKING, TH.S. KUHN, L. LAUDAN, K.R. POPPER, H. PUTNAM, D. SHAPERE; traducción italiana de L. SOSIO: *Rivoluzioni scientifiche*, con prólogo de G. GIORELLO, Laterza, Bari 1984.

AA.VV., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von P. Koslowski, Zúrich-Múnich 1988.

AA.VV., *L'uno e i molti*, editado por V. MELCHIORRE, Milán 1990. (Contiene ensayos de W. BEIERWALTES, G. PENATI, M.M. OLIVETTI, L. RUGGIU, G. REALE, E. BERTI, P. PRINI, V. MATHIEU, A. GHISALBERTI, A. DE LIBERA, A. BONETTI, V. MELCHIORRE, A. MASULLO, F. MOISO, V. VERRA).

AA.VV., *Platon. Nowa Interpretacja. Materialy z Sympozjum* KUL 30 Listopada: 2 Grudnia 1992, Pod redakcja A. KIJEWSKIEJ i E. I. ZIELINSKIEGO, Lublin 1993.

AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, edición a cargo de G. Reale, publicaciones del «Istituto Suor Orsola Benincasa», Nápoles 1991; contiene ensayos de W. BEIERWALTES, E, BERTI, M. ERLER, H. KRÄMER, M. MIGLIORI, G. MOVIA, G. REALE, TH. SZLEZÁK, detalladamente citados bajo los nombres de cada uno de sus autores. Estos ensayos, publicados originariamente en volúmenes aparte, se encuentran ahora reunidos en un volumen único, con índices de G. GIRGENTI, Vita e Pensiero, Milán 1994.

AA.VV., *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, herausgegeben von Th. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1996. Contiene ensayos de W. WIELAND, M. ERLER, TH. KOBUSCH, G. REALE, R. RAHN, T. BORSCHE, TH. A. SZLEZÁK, A. SOULEZ, A. GRAESER, B. MOJSISCH, M. FREDE, B. EFFE, J.C.B. GOSLING, L. BRISSON, H. KRÄMER.

AA.VV., *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*. Herausgegeben von E. Rudolph, Darmstadt 1996. (Contiene ensayos de G. REALE, TH. A. SLEZÁK, A. LAKS, A. NESCHKE-HENTSCHE, D. FREDE, E. RUDOLPH, C.F. WEIZSÄCKER).

J. ADAM, *The Republic of Plato. Editet with Critical Notes, Commentary and Appendices*, 2 vols., Cambridge University Press 1902 (1963²; reimp. 1965).

AGUSTÍN, *Contra Academicos*: cf. W.M. GREEN, *s.v.*

K. ALBERT, «Sul concetto di filosofia nel *Fedro* platonico», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 81 (1989), pp. 219-223.

K. ALBERT, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989; publicado también en la presente colección: *Sul concetto di filosofia in Platone*. Edición italiana a cargo de P. TRAVERSO, Introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1991.

ALBINO, *Didascálico*: cf. P. LOUIS, *Epitomé*, y K.F. HERMANN, *Platonis Dialogi*, citados más adelante.

ALCIDAMANTES, Cf. L. RADERMACHER, *Artium Scriptores, s.v.*

ALCINOO, *Enseignement des doctrines de Platon.* Introduction, texte établi et commenté par J. WHITTAKER et traduit par P. LOUIS, Les Belles Lettres, París 1990.

ALEJANDRO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*: cf. M. HAYDUCK, *s.v.*

V.E. ALFIERI, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florencia 1953 (Congedo Editore, Galatina 1979²).

ANTÍSTENES, cf. F. DECLEVA CAIZZI y G. GIANNANTONI, *s.v.*

P.E. ARIAS, *Policleto*, Florencia 1964.

ARISTÓFANES, cf. P. KASSEL-C. AUSTIN, *s.v.*

ARISTOXENO, *Elementa harmonica*: cf. R. DA RIOS, *s.v.*

ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, *Ética a Eudemo*, *Física*, *Metafísica*, *Fragmentos*: cf. I. BYWATER, W.D. ROSS y W. JAEGER, *s.v.*

C. AUSTIN, cf. P. KASSEL-C. AUSTIN.

C. BAIRATI, *La simmetria dinamica. Scienza ed arte nell'architettura classica*, Milán 1952.

M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 vols., Leiden 1976-1978.

B. BARBER, «Resistance by Scientists to Scientific Discovery», *Science*, 134 (1961), pp. 596-602.

B. BARNES, *T.S. Kuhn and Social Science*, Londres 1982 (traducción italiana de L. CIANCIO: *T.S. Kuhn: La dimensione sociale della scienza*, Il Mulino, Bolonia 1985).

W. BEIERWALTES, *Proklos. Grandzüge seiner Metaphysik*, Fráncfort del Meno 1965, 1979²; edición italiana: *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, traducción de N. SCOTTI, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1988; 1990².

W. BEIERWALTES, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Pla-*

tone, traducción de N. SCOTTI, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa»; actualmente reunida con otras en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994 (cit.), pp. 43-69.

H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, París 1934 (*El pensamiento y lo moviente*, traducción de Heliodoro García García, Espasa Calpe, Madrid 1976).

E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padua 1962.

E. BERTI, «Struttura e significato del *Parmenide* di Platone», *Giornale di Metafisica*, 26 (1971), pp. 495-526; reeditado en E. BERTI, *Studi aristotelici* (cf. más adelante), pp. 297-327.

E. BERTI, *La «riduzione dei contrari» in Aristotele*, en AA.VV., *Zetesis*, Miscelánea en honor de É. DE STRYCKER, Amberes-Utrech 1973, pp. 122-146; y en E. BERTI, *Studi aristotelici* (cf. a continuación), pp. 209-231.

E. BERTI, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975.

E. BERTI, «Il Platone di Krämer e la metafisica classica», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 85 (1983), pp. 313-329.

E. BERTI, «Strategie di interpretazione dei filosofi antichi Platone e Aristotele», *Elenchos*, 10 (1989), pp. 289-315.

E. BERTI, *Le dottrine non scritte di Platone* Intorno al Bene *nelle testimonianze di Aristotele*, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa»; actualmente en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, cit., pp. 251-294.

A. BOECKH, *Gesammelte kleinere Schriften*, vol. VII, Leipzig 1872.

I.F. BOISSONADE, *Marini Vita Procli*, Leipzig 1814 (Amsterdam 1966).

P. BONAGURA, *Exterioridad e interioridad: la tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*, presentación de R. ALVIRA, prólogo de G. REALE, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1991.

H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlín 1870.

N.I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le* Philèbe *de Platon*, París 1952.

Ch.A. BRANDIS, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono*, Bonn 1823.

L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds 1976.

L. BRANDWOOD, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.

J.A. BRENTLINGER, «The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates», *Phronesis*, 7 (1963), pp. 146-166.

L. BRISSON, «Platon 1958-1975», *Lustrum*, 20 (1977); ed. 1979.

L. BRISSON, «Platon 1975-1980», en *Lustrum*, 25 (1983). Para los años siguientes, véanse del mismo autor *Lustrum* (1988) y (1992).

J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig 1742-1744 (1766-1767²; reimp. Hildesheim-Nueva York 1975).

J. BURNET, *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford 1900-1907.

J. BURNET, *Greek Philosophy*, Londres 1914.

H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science*, Londres 1958 (traducción al italiano de A. Izzo: *Le origini della scienza moderna*, Bolonia 1962).

I. BYWATER, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894.

CALCIDIO, Traducción y comentario del *Timeo*: cf. J.H. WASZINK-P.J. JENSEN, *s.v.*

G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, Laterza, Bari 1967.

L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford 1867.

L. CAMPBELL, cf. B. JOWETT-L. CAMPBELL.

R. CARPENTER, *Greek Sculpture*, Chicago 1960.

E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milán 1997.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944 (Nueva York 1962³).

H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Ángeles 1945; 1962²; traducción italiana de L. FERRERO: *L'enigma dell'Accademia antica*, La Nuova Italia, Florencia 1974.

H. CHERNISS, «A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49 C 7 - 50 B 5)», *American Journal of Philology*, 75 (1954), pp. 113-130; CHERNISS, *Selected Papers* (cf. más adelante), pp. 346-363.

H. CHERNISS, *Timaeus 52 C 2-5*, en AA.VV., *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, París 1956, pp. 49-60; reeditado en: CHERNISS, *Selected Papers* (cf. más adelante), pp. 364-375.

H. CHERNISS, «Plato 1950-1957», *Lustrum*, 4 (1959) y 5 (1960); publicados en 1960 y 1961.

H. CHERNISS, *Selected papers*, edited by L. TARÁN, Leiden 1977.

P. CHIOLINI, *I caratteri distributivi degli antichi edifici*, Milán 1959.

CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, cf. M. POHLENZ, *s.v.*

V. CILENTO, *Plotino, Enneadi*, 3 vols., Bari 1947-1949.

P. CITATI, *Il sogno della camera rossa*, Milán 1986.

G.S. CLAGHORN, *Aristotle's Criticism of Plato's* Timaeus, La Haya 1954.

C.J. CLASSEN, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, Múnich 1959.

M. COLLIGNON, *Histoire de la sculpture grecque*, París 1982.

L. COLLOBI, «Anfora funeraria del Dipylon», *Critica d'arte*, 49, serie IV n. 1 (1984), pp. 94-96.

F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres 1935.

F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato Translated with a Running Commentary*, Londres 1937.

R.C. CROSS - A.D. WOOZLEY, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres-Melbourne-Toronto-Nueva York 1964.

B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972.

R. DA RIOS, *Aristoxeni Elementa harmonica*, Roma 1954.

F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis Fragmenta*, Milán-Varese 1966.

C. DIANO, «Il problema della materia in Platone dal *Parmenide* al *Filebo*», *Giornale critico della filosofia italiana*, 49 (1970), pp. 12-36.

H. DIELS, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros commentaria*, Berlín 1882-1895 (reimp. 1954).

H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., 1951-1952[6].

A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vols., París 1927.

J.M. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973.

DIÓGENES LAERCIO, cf. H.S. LONG, *s.v.*

G.F. ELSE, «The Terminology of the Ideas», *Harvard Studies in Classical Philology*, 48 (1936), pp. 17-55.

EPICTETO, cf. H. SCHENKL, *s.v.*

M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlín-Nueva York 1987; edición italiana: *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traducción de C. MAZZARELLI, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1991.

M. ERLER, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, traducción de C. MAZZARELLI, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa»; recogida también junto con otros ensayos en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, cit., pp. 127-164.

ESPEUSIPO: cf. M. ISNARDI PARENTE, P. LANG, L. TARÁN, *s.v.*

ESTOBEO: cf. C. WACHSMUTH - O. HENSE.

EUDEMO: cf. F. WEHRLI, *s.v.*

EURÍPIDES, cf. A. NAUCK, *s.v.*

EUSTACIO: *Eustathii [...] Commentarii ad Homeri Odysseam*, 2 vols., Leipzig 1825-1826 (reimp. Hildesheim 1960).

R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1984; zweite durchgesehene und erweiterte Auflage 1989.

R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, Sankt Ausgustin 1991.

R. FERBER, «Le dottrine non scritte. Giovanni Reale: *Per una nuova interpretazione di Platone*», *Neue Zürcher Zeitung*, 4/5 febrero 1985, Traducción de V. CICERO (publicado como Apéndice VIII).

R. FERBER, *Platon. Ausgewält und vorgestellt von R. Ferber*, Múnich 1995.

S. FERRI, «Nuovi contributi esegetici al "canone" della scultura greca», *Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte*, 7 (1940), pp. 117 ss.

M. FICINO: *Marsilii Ficini [...] Opera omnia*, Basilea 1576.

G. FIGAL, «Lotta dei giganti?» *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, (1994), pp. 150-162 (publicado como Apéndice IV).

G. FIGAL, *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik-Ästhetik-Metaphysik*, Stuttgart-Weimar 1994.

G. FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des Parmenides», *Antike und Abendland*, 34 (1993), pp. 29-47.

FILOLAO: Cf. M. TIMPANARO CARDINI, *s.v. Pitagorici*.

J.N. FINDLAY, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Nueva York 1974.

J.N. FINDLAY, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte*, Introducción de G. REALE, Traducción del texto inglés de R. DAVIES, Bibliografía de las obras de Findlay de M. MARCHETTO, Milán 1994.

F.H. FOBES, cf. W.D. ROSS-F.H. FOBES.

P. FRIEDLAENDER, *Platon*, vol. I, Berlín 1928 (1964³; traducción italiana de D. FAUCCI: *Platone*, La Nuova Italia, Florencia 1979).

K. VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Nueva York 1938 (Darmstadt 1963).

H.G. GADAMER, *Platons ungeschriebene Dialektik*, en: AA.VV., *Idee und Zahl* (antes cit.), pp. 9-31; actualmente en: GADAMER, *Gesammelte Werke* (citado más adelante), Band 6, pp. 129-153 (la traducción al italiano de este ensayo, *Dialettica non scritta di Platone*, forma parte de la obra: GADAMER, *Studi platonici*, citado más adelante, vol. II, pp. 121-147).

H.G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platos* Timaios, Heidelberg 1974 (conferencia leída el 10 de noviembre de 1973 en la Academia de las Ciencias de Heidelberg); actualmente en: GADAMER, *Gesammelte Werke* (citado más adelante), Band 6, pp. 242-270 (la traducción al italiano de este ensayo, *Idea e realtà nel* Timeo *di Platone*, forma parte de la obra: GADAMER, *Studi platonici*, citado más adelante, vol. II, pp. 88-120).

H.G. GADAMER, «*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*», «Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften», Phil.-Hist. Klasse, Heidelberg 1978 (la traducción al italiano de este ensayo, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, forma parte de la obra: GADAMER, *Studi platonici*, vol. II, pp. 149-261).

H.G. GADAMER, *Studi platonici*, 2 vols., edición italiana a cargo de G. MORETTO, Marietti, Casale Monferrato 1983-1984 (además de los tres ensayos citados anteriormente, estos dos volúmenes contienen todos los trabajos sobre Platón publicados por Gadamer entre 1934 y 1983).

H.G. GADAMER, *Griechische Philosophie* I/II, (*Gesammelte Werke*, 5/6), Tubinga 1985.

H.G. GADAMER, *Hermeneutik I. Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga 1986[5] (*Gesammelte Werke*, Band 1; la primera edición es de 1960); edición italiana *Verità e Metodo*, traducción de G. VATTIMO, Milán 1985[2].

H.G. GADAMER, «Filosofi tornate al Dialogo. Conversazione con Giovanni Reale sull'importanza di Platone per il mondo contemporaneo», *Il Sole 24 ore*, 6 de octubre de 1996, p. 26 (publicado como Apéndice XI con el título de *Platón descubridor de la hermenéutica*).

H.G. GADAMER, *Verità e Metodo 2*, Traducción de R. DOTTORI, Milán 1996.

H.G. GADAMER, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milán 1996 (*El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona 1995).

K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959.

K. GAISER, *Platon und die Geschichte*, Stuttgart 1961.

K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963 (1968[2]).

K. GAISER, *Testimonia platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, publicados como *Anhang* del volumen: *Platons ungeschriebene Lehre*, antes cit., pp. 441-557.

K. GAISER, «Platons Menon und die Akademie», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46 (1964), pp. 241-292; reeditado en: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, antes cit., pp. 329-393.

K. GAISER, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*, 1986, en: AA.VV., *Idee und Zahl*, antes cit., pp. 31-84.

K. GAISER (editor), *Das Platonbild...* 1969; cf. AA.VV., *s.v.*

K. GAISER, *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon Politeia VIII 545 D - 547 A*, en: AA.VV., *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*, Amsterdam 1974, pp. 49-85.

K. GAISER, *Name und Sache in Platons* Kratylos, Heidelberg 1974.

K. GAISER, «Il mosaico dei filosofi di Napoli: una raffigurazione dell'Accademia di Platone», *Studi filosofici*, 2 (1979), pp. 35-60 (Anales del «Istituto Universitario Orientale» de Nápoles; Olschki, Florencia 1981).

K. GAISER, «La teoria dei Principi in Platone», *Elenchos*, 1 (1980), pp. 45-75; reeditado como Apéndice en la obra de GAISER: *La metafisica della storia in Platone*, cit. más adelante, pp. 187-219 y 352-355.

K. GAISER, «La biografia di Platone in Filodemo. Nuovi dati del P. Herc. 1021», *Cronache Ercolanesi*, 13 (1983), pp. 53-62.

K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, editado por P. TOMASI, con un prólogo de M. GIGANTI, Bibliopolis, Nápoles 1984.

K. GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Nápoles 1985.

K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, introducción y traducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1988; 1991² (se trata de una obra compuesta por el autor por invitación del «Centro de Ricerche di Metafisica», sobre la base del material profundamente reelaborado de la segunda parte del volumen: *Platons ungeschriebene Lehre*, que sólo se ha publicado en italiano).

K. GAISER, *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.

K. GAISER, *Platons esoterische Lehre*, en AA.VV., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von P. Koslowski, Zúrich-Múnich 1988, pp. 13-40.

K. GAISER, «Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des *Faidros*», *Rheinisches Museum für Philologie*, 132 (1989), pp. 105-140; edición italiana: *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del* Fedro *di Platone*, introducción y traducción de G. REALE, Milán 1990; 1995⁴.

K. GAISER, *La dottrina non scritta di Platone*. Presentación de G. REALE, introducción de H. KRÄMER, traducción de V. CICERO, Vita e Pensiero, Milán 1994.

C. Galeni Pergameni Scripta Minora. Recenserunt I. MARQUARDT, I. MÜLLER, Leipzig 1884-1893.

G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Roma 1983 s.

A. GIULIANO, *Urbanistica delle città greche*, Milán 1974².

W. GOETHE, *Goethes Werke*, vol. XXXII, en *Deutsche National-Literatur*, historisch-kritisch Ausgabe.

A. GOMEZ-LOBO, «Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253 d 1 - e 2», *Phronesis*, 22 (1977), pp. 29-47.

H. GOMPERZ, *ΑΣΩΜΑ ΤΟΣ*, *Hermes*, 67 (1932), pp. 155-167.

H. GOMPERZ, «Plato's System of Philosophy», *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*, Londres 1931, pp. 426-431.

H. GOMPERZ, *Platons philosophisches System*, 1931; publicado por J. WIPPERN en el volumen: AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, antes citado, pp. 159-165.

H. GOMPERZ, *Philosophical Studies*, Boston 1953.

W. GOODRICH, «On *Phaedo* 96 A - 102 A and on the δεύτερος πλοῦς 99 D», *Classical Review*, 17 (1903), pp. 381-384, y 18 (1904), pp. 5-11.

W.M. GREEN, *Aureli Augustini Opera*, II 2: *Contra Academicos, De vita beata, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, Turholt 1970.

G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres 1865.

G.M.A. GRUBE, «The Composition of the World-Soul in *Timaeus* 35 A-B», *Classical Philology*, 27 (1932), pp. 80-82.

H. GUNDERT, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971.

I. HADOT, «Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius», *Études Augustiniennes*, París 1978.

J. HAMBIDGE, *Dynamic Symmetry. The Greek Vase*, Yale University Press, New Haven-Nueva York 1920.

N.R. HANSON, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1958.

H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín-Nueva York 1971.

M. HAYDUCK, *Alexandri Aphrodisiensis, In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlín 1981; reimp. 1956.

G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe [...] herausgegeben von H. GLOCKNER, vols. 17-19, Stuttgart 1928; traducción italiana de E. CODIGNOLA y G. SANNA: *Lezioni sulla storia della filosofia*, Florencia 1932.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, editado por F. VOLPI, Adelphi, Milán 1994.

R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892 (reimp. Hildesheim 1965).

P. HENRY - H.R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, 3 vols., París-Bruselas 1951-1973; *editio minor*, Oxford 1964-1982.

O. HENSE, cf. C. WACHSMUTH-O. HENSE.

K.F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839 (publicado sólo el primer volumen).

K.F. HERMANN, *Über Plato's schriftstellerische Motive*, en HERMANN, *Gesammelte Abhandlungen und Beiträge zur classischen Literatur und Altertumskunde*, Gotinga 1849, pp. 281-305; recogido ahora por Gaiser en el volumen antes citado: AA.VV., *Das Platonbild*, pp. 33-57.

K.F. HERMANN, *Platonis Dialogi*, vol. VI, Leipzig 1880² (contiene el *Didascálico* de Albino en las pp. 152-189).

HERMODORO: cf. M. ISNARDI PARENTE, *s.v. Senocrate-Ermodoro*.

H. HERTER, «Bewegung der Materie bei Platon», *Rheinisches Museum*, 100 (1957), pp. 327-347.

HESÍODO: cf. M.L. WEST, *s.v.*

V. HÖSSLE, *Warheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

V. HÖSSLE, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Introducción de G. REALE, Traducción de E. CATTANEI, Milán 1994.

V. HÖSSLE, «Intervista a G. Reale: Platone. Rubò ad Apollo il segreto dell'Uno ed imparò da quel dio a scovarlo nel Caos», *L'Unità*, 20 de junio de 1994, p. 10 (sacado de: Enclopedia multimediale di Scienze filosofiche - Videosapere RAI, y publicado luego como Apéndice X).

C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, vol. IV: *Quaestiones Convivales*, Leipzig 1938.

H.R. IMMERWAHR, *Boockrolls on Attic vases*, en AA.VV., *Classical Mediaeval, and Rennaissance Studies in Honor of B. Ullman*, vol. I, Roma 1964.

D. ISAAC, *Proclus, Trois études sur la Providence*, I-III, París 1977-1982.

M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Florencia 1966.

M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Florencia 1979.

M. ISNARDI PARENTE, *Speusippo, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Nápoles 1980.

M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate - Ermodoro, Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Bibliopolis, Nápoles 1982.

E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Presentación de G. REALE, Introducción de W. BEIERWALTES, Traducción de E. PEROLI, Milán 1992.

W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín 1912.

W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923; traducción italiana de G. CALOGERO: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Florencia 1935 (numerosas reediciones).

W. JAEGER, «Recensión de la obra de P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*», *Gnomon*, 23 (1951), pp. 246-252.

W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. II, Berlín 1954²; traducción española de J. XIRAU. W. ROCES: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica México. Buenos Aires 1962².

W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957.

W. JAEGER, *Scripta minora*, 2 vols., Roma 1960.

JÁMBLICO, *Protréptico y Fragmentos*: cf. H. PISTELLI y J.M. DILLON, *s.v.*

K. JANÁCEK, cf. H. MUTSCHMANN-J. MAU-K. JANÁCEK.

K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, Múnich 1957 (traducción italiana de F. COSTA: *I grandi filosofi*, Longanesi, Milán 1973).

JENÓCRATES: cf. R. HEIZE y M. ISNARDI PARENTE, *s.v.*

JENOFONTE: cf. E.C. MARCHANT, *s.v.*

P.J. JENSEN: cf. J.H. WASZINK - P.J. JENSEN.

B. JOWETT - L. CAMPBELL, *Plato's Republic. The Greek Text Edited, with Notes and Essays*, 3 vols., Oxford 1894.

P. KASSEL - C. AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, vol. III 2 y IV (Aristófanes), Berlín-Nueva York 1983-1984.

O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín 1972³.

R. KLIBANSKY - C. LABOWSKY, *Platonis Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete G. de Moerbeka*, Londres 1953.

Th. KOBUSCH-B. MOJSISCH (editores), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996 (cf. AA.VV.).

H. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967²).

H. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964 (1967²).

H. KRÄMER, «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C», *Philologus*, 110 (1966), pp. 35-70; publicado de nuevo en:

AA.VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, antes citado, pp. 394-448; edición italiana: *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico de* República *VII 534 B 3 - D 2*, traducción de E. PEROLI, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1989; 1996[4].

H. KRÄMER, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, 1968, en: AA.VV., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, antes citado, pp. 106-150.

H. KRÄMER, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*. Zu Platon, Politeia 509 B», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969), pp. 1-30.

H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introducción y traducción de G. REALE, Milán 1982; 1994[5].

H. KRÄMER, «Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äußerungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons ungeschriebene Lehre», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 74 (1982), pp. 579-592.

H. KRÄMER, *Die Ältere Akademie*, contenido en la nueva edición de F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, editado por H. FLASHAR, Band 3, Basilea-Stuttgart 1983, pp. 1-174.

H. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, traducción de A. PENSA, revisado por G. REALE, prólogo de M. GIGANTE, Bibliopolis, Nápoles 1986.

H. KRÄMER, «Mutamento di paradigma nelle ricerche su Platone», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 78 (1986), pp. 341-352 (publicado como Apéndice I del presente volumen).

H. KRÄMER, «Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62 (1988), pp. 583-621.

H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene...*, 1989; cf. H. KRÄMER, *Über den Zusammenhang...*

H. KRÄMER, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, traducción de G. REALE, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa», reunido ahora junto con otras publicaciones en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, cit., pp. 71-91.

H. KRÄMER, «L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga e della Scuola di Milano. A proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 84 (1992), pp. 203-218, traducción de N. SCOTTI (cf. Apéndice II).

H. KRÄMER, *Integrative Ethik*, Fráncfort del Meno 1992.

W. KRANZ, cf. H. DIELS-W. KRANZ.

G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das wesen des platonischen Denkens*, Fráncfort del Meno 1939; numerosas reediciones.

G. KRÜGER, *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, Introducción y bibliografía de G. REALE, Traducción de E. PEROLI, 1995, 1996².

TH.S. KUHN, *The Copernican Revolution*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1957 (traducción italiana de T. GAINO: *La rivoluzione copernicana*, Einaudi, Turín 1972; *La revolución copernicana*, Ariel, Barcelona 1978)

TH.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962, numerosas reediciones (*La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, numerosas reediciones).

TH.S. KUHN, *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago University Press, Chicago 1977 (traducción italiana de M. VEDACCHINO, A. y G. CONTE, G. GIORELLO: *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza*, Einaudi, Turín 1985; *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, FCE, México 1983).

C. LABOWSKY: cf. R. KLIBANSKY - C. LABOWSKY.

P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Bonn 1911 (reimp. Hildesheim 1965).

L. LAUDAN, «Relativism, Naturalism and Reticulation», *Synthese*, 71 (1987), pp. 221-234.

L. LAUDAN, *Science and Values. The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley y Los Ángeles 1984.

G.W. LEIBNIZ, *Carta a Rémond*, en: C.J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, vol. III, Berlín 1887 (1978).

H. LEISEGANG, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929.

W. LESZL, *Il* De ideis *di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Florencia 1975.

A. LEVI, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Turín (s.d.).

A. LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, Turín 1920.

A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*. Obra póstuma editada por G. REALE, Padua 1970 (1971²).

H.G. LIDDELL-R.SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1925-1940.

H.S. LONG, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, 2 vols., Oxford 1964.

M. LONGO: cf. G. SANTINELLO, *Storia delle storie generali della filosofia*.

P. LOUIS, *Albinos, Epitomé*, París 1945, sustituido ahora por la edición Whittaker, cf. *s.v.* Alcinoo.

W. LUTHER, «Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versuch am sogenannten Schriftmythos in Platons Phaidros (274 B 6 ff.)», *Gymnasium*, 68 (1961), pp. 526-548.

W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres 1897 (1905^2).

MACROBIO, *Commentario al Sogno di Scipione*: cf. J. WILLIS y M. REGALI, *s.v.*

E.M. MANASSE, «Bücher über Platon. Werke in deutscher Sprache», Tubinga 1957 (*Philosophische Rundschau*, Beiheft 1).

E.M. MANASSE, «Bücher über Platon. Werke in englischer Sprache», Tubinga 1961 (*Philosophische Rundschau*, Beiheft 2).

E.M. MANASSE, «Bücher über Platon. Werke in französischer Sprache», Tubinga 1976 (*Philosophische Rundschau*, Beiheft 7).

E.C. MARCHANT, *Xenophontis Opera omnia*, tomus II, Oxford 1901 (numerosas reediciones); IDEM, Xenophon, *Memorabilia and Oeconomicus*, Londres-Cambridge Mass. 1923 (numerosas reediciones).

MARINO, *Vita di Proclo*; cf. I.F. BOISSONADE, *s.v.*

V. MATHIEU, «Dalla viva voce del filosofo», *Il Giornale*, 10-X-1991.

J. MAU, cf. H. MUTSCHMANN-J. MAU-K. JANÁCEK.

PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya 1953 (1960^2; 1968^3; reimp. 1975); edición italiana: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, traducción de E. PEROLI, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1990; 1994^2.

Ph. MERLAN, *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim 1976.

M. MIGLIORI, «Il ricupero della trascendenza platonica e il nuovo paradigma», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 79 (1987), pp. 351-381.

M. MIGLIORI, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al* Parmenide *di Platone*, prólogo de H. KRÄMER, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1990.

M. MIGLIORI, *Il* Parmenide *e le dottrine non scritte di Platone*, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa»; ahora en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, *s.v.*, pp. 165-222.

M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone*, Introducción de TH.A. SZLEZÁK, Vita e Pensiero, Milán 1993.

M. MIGLIORI, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-*

filosofico al Politico *di Platone*, Prólogo de H. KRÄMER, Vita e Pensiero, Milán 1996.

J. MOE, *I numeri di Vitrubio*, Milán 1945.

A. MOEHLER, *Symbolik*, Ratisbona 1909.

G. MOVIA, «La diairesi nel *Sofista*», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 80 (1988), pp. 331-378; 501-548.

G. MOVIA, *Apparenze, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al* Sofista *di Platone*, Prólogo de H. KRÄMER, introducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1991; 1994².

G. MOVIA, *Il* Sofista *e le dottrine non scritte di Platone*, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa», ahora también en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, o.c., pp. 223-249.

H. MUTSCHMANN - J. MAU - K. JANÁCEK, *Sexti Empirici Opera*, Leipzig 1912-1954.

P. NATORP, *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1903, numerosas reediciones.

A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889.

F. NIETZSCHE, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, editado por P. DI GIOVANNI, Bollati-Boringhieri, Turín 1991.

F. NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, vol IV.

F. O'FARRELL, «Recensión de la obra de H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*», *Gregorianum*, 66 (1986), pp. 159-162.

F. O'FARRELL, «Recensión de la obra de G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*», *Gregorianum*, 70 (1989), pp. 392-396, traducción de G. GIRGENTI (publicado como Apéndice VII).

H. OPPEL, *ΚΑΝΩΝ*. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula norma)», *Philologus*, 1937, Supplementband XXX, Heft 4.

ORFEO, cf. O. KERN, *s.v.*

L. PACIOLI, *De divina proportione*, 1498; editada con otras dos obras, Venecia 1509; reproducida por Silvana Editoriale, Milán 1982.

E. PANOFKY, *Il significato delle arti visive*, Turín 1962.

J. PATOCKA, *Platone e l'Europa*, Introducción de G. REALE, Traducción de M. CAJTHAML y G. GIRGENTI, con una nota biográfica sobre Patocka de M. Cajthaml y una bibliografía de las obras de Patocka a cargo de I. Chvatík, Milán 1997.

E. PEROLI, «Cornelia de Vogel fra vecchio e nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 81 (1989), pp. 347-392.

P. PHILIPPSON, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zúrich 1944 (recupera la obra: *Genealogie als mythische Form: Studien*

zur Theogonie des Hesiod, Oslo 1936, suplemento de la revista *Symbolae Osloenses*, con un ensayo anexo sobre *Il tempo nel mito*); obra traducida al italiano incluida, junto con la siguiente, en la última obra de Philippson citada.

P. PHILIPPSON, *Thessalische Mythologie*, Zúrich 1944; traducida al italiano, junto con la obra anterior, en el volumen que se cita a continuación.

P. PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, traducción de A. BRELICH, presentación de D. SABBATUCCI, Boringhieri, Turín 1983; incluye la traducción de las dos obras antes citadas.

G. PIROLA, «Recensión de la obra de G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*», *La Civiltà Cattolica* (1988).

H. PISTELLI, *Iamblichi Protrepticus*, Leipzig 1888 (reimp. Stuttgart 1967).

PLATÓN, *Le Phèdre*, Notice de L. ROBIN, Texte établi par C. MORESCHINI et traduit par P. VICAIRE, Les Belles Lettres, París 1985.

PLATÓN, *Le Banquet*, Notice de L. ROBIN, Texte établi et traduit par P. VICAIRE avec le concours de J. LABORDERIE, Les Belles Lettres, París 1989.

PLATÓN, *Opere*, cf. J. BURNET, *s.v.*

PLATÓN, *Tutti gli scritti*, editado por G. REALE, Rusconi, Milán 1991, 1996[5].

PLOTINO, *Enéadas*: cf. P. HENRY - H.R. SCHWYZER y V. CILENTO, *s.v.*

PLUTARCO, cf. C. HUBERT, *s.v.*

M. POHLENZ, *M. Tulli Ciceronis Tusculanae Disputationes*, Leipzig 1918.

M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Gotinga 1947; traducción italiana de B. PROTO: *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Florencia 1962.

I.E. POWELL, cf. H. STUART JONES- I.E. POWELL.

K. PRAECHTER, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, en AA.VV., *Genethliakon Carl Robert*, Berlín 1910, pp. 103-156 (ahora en *Kleine Schriften*, citado más adelante, pp. 165-216).

K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Leipzig 1926[12].

K. PRAECHTER, *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-Nueva York 1973.

PROCLO, *Commentario al* Parmenide *e Trattati sulla Provvidenza*: cf. G. STALLBAUM, R. KLIBANSKY - C. LABOWSKY, D. ISAAC, *s.v.*

PROCLO LICIO DIADOCO, *I manuali. Elementi di Fisica, Elementi di Teologia, I testi magico-teurgici*, Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*. Traducción, prólogo, notas e índices de C. FARAGGIANA DI SARZANA. Introducción de G. REALE, Milán 1985.

L. RADERMACHER, *Artium Scriptores*, vol. XXII, Viena 1951.

C.L. RAGGHIANTI, «Trasmissioni di forme (storia del linguaggio)», *Critica d'arte*, 49, serie IV n. 1 (1984), pp. 90-93.

G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán 1961 (1994[6]).

G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della* Metafisica, La Scuola Editrice, Brescia 1964.

G. REALE, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, Florencia 1970.

G. REALE, *Platone*, en *Questioni di storiografia filosofica* editado por V. MATHIEU, La Scuola Editrice, vol. I, Brescia 1975, pp. 179-246.

G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 vols., Vita e Pensiero, Milán 1975-1980 (numerosas reediciones). Es imprescindible la quinta edición del volumen II, cuya parte correspondiente a Platón ha sido completamente reelaborada (1987; 1991[8]).

G. REALE, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, en: PROCLO, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milán 1985, pp. I-CCXXXIII.

G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma-Bari 1989.

G. REALE, *L' «henologia» nella* Repubblica *di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze*, en AA.VV., *L'Uno e i Molti*, editado por V. MELCHIORRE, Vita e Pensiero, Milán 1990, pp. 113-153.

G. REALE, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa»; ahora en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, *s.v.*, pp. 3-41.

G. REALE, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone* Intorno al Bene *nella* Repubblica *e nel* Filebo, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa»; ahora reunida junto con otras en AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, o.c., pp. 295-322.

G. REALE, «Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 84 (1992), pp. 219-248 (publicado de nuevo como Apéndice V).

G. REALE, *Aristotele, Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 3 vols., Vita e Pensiero, Milán 1993 (1995[2]).

G. REALE, «Recensión de la obra de L. Stefanini, *Platone, 1991-3*», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, (1993), pp. 131-136.

G. REALE, *Co Platon ma do Powiedzenia Wspólczesnemu Czlowiekowi*, traducción de I.E. ZIELINSKI, en AA.VV., *Platon. Nowa interpretacja*, Lublín 1993, pp. 9-38.

G. REALE, *Fajdros 274 b - 278 d*, traducción de I.E. ZIELINSKI, Ibíd., pp. 55-57.

G. REALE, *List VII, 340 b - 345 b*, traducción de I.E. ZIELINSKI, Ibíd., pp. 79-105.

G. REALE, «Intervista di V. Hössle a G. Reale: Platone. Rubà ad Apollo il segreto dell'Uno ed imparò da quel dio a scovarlo nel Caos», *L'Unità*, 20 de junio de 1994, p. 10 (sacado de: Enclopedia multimediale di Scienze filosofiche - Videosapere RAI, y publicado de nuevo como Apéndice X).

G. REALE, «Filosofi tornate al Dialogo. Conversazione con Hans Georg Gadamer sull'importanza di Platone per il mondo contemporaneo», *Il Sole 24 ore*, 6 de octubre de 1996, p. 26 (publicado como Apéndice XI con el título *Platone scopritore dell'ermeneutica*).

G. REALE, «La dottrina dell'origine del mondo in Platone con particolare riguardo al *Timeo* e l'idea cristiana della creazione», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 88 (1996), pp. 3-33 (texto íntegro de la ponencia inaugural del Congreso sobre el *Timeo* organizado por la «Società Internazionale dei Platonisti», Granada 4 de septiembre de 1995; en las actas del Congreso figura en inglés y abreviada).

G. REALE, *Die Begründung der Abendländischen Metaphysik: Phaidon und Menon*, traducción de H.J. KRÄMER, en AA.VV., *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, o.c., pp. 64-80.

G. REALE, *Platons protologische Begründung des Kosmos und der idealen Polis*, traducción de E. CATTANEI, en AA.VV., *Polis und Kosmos*. Herausgegeben von E. Rudolph, Darmstadt 1996, pp. 3-25.

G. REALE, *Eros dèmone Mediatore. Il gioco delle maschere nel* Simposio *di Platone*, Milán 1997.

M. REGALI, *Macrobio, Commento al* Somnium Scipionis, Introducción, texto, traducción y comentario, libro I, Pisa 1983; libro II, 1990.

A. REINACH, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe*, Bd. I, Múnich-Viena 1989.

M.D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Préface de P. HADOT, Les Éditions du Cerf, París 1986.

C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, Múnich 1910.

L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París 1908 (Hildesheim 1963).

L. ROBIN, «Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 43 (1918), pp. 177-220; 370-415.

L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, editado por P.M. SCHUHL, París 1942 (1967²).

L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, París 1964³; 1908¹; edición italiana: *La teoria platonica dell'amore*, traducción de D. GAVAZZI PORTA, prólogo de G. REALE, Milán 1964.

W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Oxford 1924 (numerosas reediciones).

D. ROSS, *Aristotle's Physics. A Revised text with Introduction and Commentary*, Oxford 1936.

D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951; 1953² (traducción italiana de G. GIORGINI: *Platone e la teoria delle idee*, prólogo de E. BERTI, Bolonia 1989).

D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.

D. ROSS, *Aristotle, De anima, Edited, with Introduction and Commentary*, Oxford 1961.

D. ROSS - F.H. FOBES, *Theophrastus, Metaphysics, With Translation Commentary and Introduction*, Oxford 1929 (Hildesheim 1967).

E. RUDOLPH (editor), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt 1996 (cf. AA.VV.).

D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, VU Boekhandel, Amsterdam 1983 (Leiden 1986²).

G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge 1966.

E. SACHS, *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Berlín 1917.

G. SANTINELLO (editor), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 2: *Dall'età cartesiana a Brucker*, por F. BOTTIN, M. LONGO, G. PIAIA, Editrice La Scuola, Brescia 1979.

H. SCHENKL, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, editio maior*, Leipzig 1916²; reimp. Stuttgart 1965.

F.D. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*, Berlín 1804-1828 (1817 ss.²; 1855³).

J. VON SCHLOSSER, *Letteratura artistica*, Florencia 1935.

E. SCHMALZRIEDT, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, Múnich 1969.

H. SCHMITZ, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. 2: *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985.

D.J. SCHULZ, *Das Problem der Materie in Platons* Timaios, Bonn 1966.

B. SCHWEITZER, *Platon und die bildende Kunst der Griechen*, Tubinga 1953.

H.R. SCHWYZER, cf. P. HENRY - H.R. SCHWYZER.

M.F. SCIACCA, *Platone*. Guía bibliográfica, Milán 1945.

M.F. SCIACCA, *Platone*, 2 vols., Milán 1967.

J. SEIFERT, Epílogo a la obra de G. Reale, *Zu einer neuen Interpretations Platons*, traducción de V. CICERO (cf. Apéndice VI).

J. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Introducción y traducción de R. BUTTIGLIONE, Milán 1989.

SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos*: cf. H. MUTSCHMANN - J. MAU - K. JANÁCEK, *s. v.*

E. SEVERINO, «Platone, padre nostro uno e multiplo», *Corriere della Sera*, 29 de diciembre de 1991.

SIMPLICIO, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*: cf. H. DIELS.

G. STALLBAUM, *Platonis Parmenides [...]. Accedunt Procli in Parmenidem commentarii*, Leipzig 1839 (Fráncfort del Meno 1976).

F. STECKERL, «On the Problem: Artefacta and Idea», en *Classical Philology*, 37 (1942), pp. 288-298.

L. STEFANINI, *Platone*, 2 vols., Padua 1932-1935, 1949², 1991³.

H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gotinga 1862-1875 (reimp. Fráncfort del Meno 1965).

J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917 (Darmstadt 1961³).

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924; 1933² (Darmstadt 1959³).

J. STENZEL, «Zur Theorie des Logos bei Aristoteles», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, 1 (1929), pp. 3-33.

J. STENZEL, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956.

H. STUART JONES - I.E. POWELL, *Thucydidis Historiae*, 2 vols., Oxford 1942².

TH.A. SZLEZÁK, «Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia», *Phronesis*, 21 (1976), pp. 31-58.

TH.A. SZLEZÁK, «Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs *Phaidros*», *Museum Helveticum*, 35 (1978), pp. 18-32.

TH.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, W. de Gruyter, Berlín 1985; edición italiana: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introducción y traducción de G. REALE, Vita e Pensiero, Milán 1988; 1992²; 1996³.

TH.A. SZLEZÁK, «Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "venire in soccorso al discorso"?», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 81 (1989), pp. 523-542.

TH.A. SZLEZÁK, *Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, traducción de N. SCOTTI, Nápoles 1991; publicación del «Istituto Suor Orsola Benincasa», reunida ahora junto con otras en: AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 1994, pp. 93-126.

TH.A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, traducción de N. SCOTTI, presentación de G. REALE, Rusconi Libri, Milán 1991[1-2]; 1996[3].

TH.A. SZLEZÁK, «Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata», *Methexis*, 6 (1993), pp. 155-174.

TH.A. SZLEZÁK, «Sulle tracce del segreto di Platone», *Süddeutsche Zeitung*, 59, 11/12 marzo de 1995, traducción de V. CICERO (publicado como Apéndice IX).

L. TARÁN, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the related texts and Commentary*, Brill, Leiden 1981.

W. TATARKIEWICZ, *History of Aesthetics*, I, *Ancient Aesthetics*, edited by J. Harrell, La Haya-París-Varsovia 1970 (la edición original en polaco data de 1962; traducción italiana de G. FUBINI, editada por G. CAVAGLIÀ: *Storia dell'estetica*, vol. I, *L'estetica antica*, Einaudi, Turín 1979).

A.E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford 1911.

A.E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.

A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, Londres 1949[6] (traducción italiana de M. CORSI: *Platone*, La Nuova Italia, Florencia 1968).

W.G. TENNEMANN, *System der platonischen Philosophie*, Leipzig 1792-1795.

TEOFRASTO, *Metafisica*: cf. W.D. ROSS - E.H. FORBES y G. REALE, *s.v.*

H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.

E.N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki 1974.

E.N. TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*, Estocolmo 1977.

M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 vols., Florencia 1958-1964; 1962[2].

O. TOEPLITZ, «Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1 (1931); ponencia presentada en Kiel y en Gotinga en 1927; reimpresa por O. BECKER en: AA.VV., *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, pp. 45-75.

W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Fráncfort del Meno 1964.

F.A. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826.

TUCÍDIDES, cf. H. STUART JONES - I.E. POWELL, *s.v.*

F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: cf. K. PRAECHTER y H. KRÄMER, *s.v.*

M. UNTERSTEINER, *Platone,* Repubblica, *libro X. Studio introduttivo, testo greco e commento*, Loffredo Editore, Nápoles 1966.

G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milán 1995.

C.J. DE VOGEL, *Philosophia*. Part I: *Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1970.

C.J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986; reimp. 1988; edición italiana: *Ripensando Platone e il Platonismo*, traducción de E. PEROLI, introducción de G. REALE, Milán 1990.

C. WACHSMUTH - O. HENSE, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlín 1958 ².

J.H. WASZINK - P.J. JENSEN, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Brill, Leiden 1962 (1975²).

F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*. Heft VIII: *Eudemos von Rhodos*, Basilea-Stuttgart 1955 (1969²).

C.H. WEISSE, *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia,* Leipzig 1828.

C.F. VON WEIZSÄCKER, *Platon. Ein Versuch*, en AA.VV., *Polis und Kosmos*. Herausgegeben von E. Rudolph, Darmstadt 1966, pp. 123-143; cf. Apéndice XII, pp. 855-858.

M.L. WEST, *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966.

A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, Nueva York 1941.

W. WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bolonia 1993; edición original 1962.

W. WIELAND, *Plato und die Formen des Wissens*, Gotinga 1982.

W. WIELAND, «Sì, in linea di principio. Il Platone non scritto di Giovanni Reale», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 de diciembre de 1993 (traducción de E. CATTANEI, publicada como Apéndice III).

U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín 1919 (1959⁵).

U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols. Darmstadt 1959³ (1931¹).

J. WILLIS, *Ambrosii Theodosii Macrobii commentarii in Somnium Scipionis*, Leipzig 1963 (1970²).

P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona 1949.

J. WIPPERN, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*: cf. AA.VV., *s.v.*

J. WIPPERN, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Sympo-*

sions, en: AA.VV., *Synusia. Festgabe für W. Schadewalt*, Pfullingen 1965, pp. 123-159.

A.D. WOOZLEY: cf. R.C. CROSS - A.D. WOOZLEY.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 1 (1963[6]).

E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Primera parte, volumen III: *Eleati*, editado por G. REALE, La Nuova Italia, Florencia 1967.

E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Primera parte, volumen III/1 y III/2, editado por M. ISNARDI PARENTE, La Nuova Italia, Florencia 1974.

ZELLER - ISNARDI PARENTE: cf. la obra anterior.

ZELLER - REALE: cf. las dos obras anteriores.

IV. Índice general de los nombres de los autores modernos

Para los nombres de los autores antiguos véase el Índice de los pasajes de los autores antiguos citados.

ADAM, J.: p. 315 n. 1
ALBERT, K.: pp. XIII; 750 y n. 58
ALFIERI, V.E.: pp. 267 n. 2; 268 n. 3
ANDOLFO, M.: p. XV
ARENDT, H.: pp. 847-848
ARIAS, P.E.: pp. 283 nn. 5-10; 285 n. 11
AUSTIN, C.: p. 786 n. 25
BAIRATI, C.: pp. 285 n. 13; 288 n. 23; 290 nn. 25, 26; 298 n. 29
BALTES, M.: p. 583 n. 3
BARBER, B.: p. 23 n. 47
BARNES, B.: p. 6 n. 9
BECKER, O.: p. 233 n. 9
BEIERWALTES, W.: pp. XV; 750 n. 60; 751 n. 60; 807 n. 5
BERGSON, H.: pp. 132 y n. 37; 776; 797 y n. 62
BERTI, E.: pp. XV; 65 n. 61; 189 n. 59; 386 n. 33; 387 n. 33; 394 n. 10; 750 n. 60; 809; 823; 824
BOECKH, A.: pp. 61 y n. 49; 818
BONAGURA, P.: pp. VII; XIII; 749 n. 52
BONITZ, H.: p. 583 n. 2
BOTTIN, F.: p. 54 n. 40
BOUSSOULAS, N.I.: p. 545 n. 2
BRAGUE, R.: p. 847
BRANDIS, C.A.: p. 61 y n. 50
BRANDWOOD, L.: pp. 127 n. 30; 338 n. 59
BRECHT, B.: p. 765
BRELICH, A.: p. 274 n. 15
BRENTLINGER, J.A.: p. 240 n. 25
BRISSON, L.: pp. 31 n. 1; 137 n. 1;159 n. 1; 267 n. 1; 315 n. 1; 362 n. 1; 389 n. 1; 410 n. 30; 417 n. 39; 435 n. 1; 455 n. 1; 457 n. 4; 461 n. 16; 478 n. 50; 583 n. 1
BRUCKER, J.: pp. 54 y n. 40; 55
BURNET, J.: p. 608 y n. 42
BUTTERFIELD, H.: pp. 21 y n. 40; 71
CAIZZI, DECLEVA, F.: p. 789
CAJTHAML, M.: p. XIV
CALOGERO, G.: pp. 246 n. 39; 268 n. 4
CAMPBELL, L.: pp. 127 n. 29; 315 n. 1
CARPENTER, R.: p. 283 nn. 5, 10
CARSTENS, J.A.: p. 756
CARUGO A.: p. 5 n. 8; 725 n. 3
CASKEY, L.D.: pp. 293; 295
CATTANEI, E.: pp. XIV; 753 n.; 763 n.; 855 n.
CAVAGLIÁ, G.: p. 271 n. 9
CESARIANO: pp. 308; 310
CHERNISS, H.: pp. IX; X; 31 n. 1; 60 n. 48; 103 y n. 58; 137 n. 1; 159 n. 1; 267 n. 1; 315 n. 1; 362 n. 1;

389 n. 1; 410 n. 30; 417 n. 39; 435 n. 1; 455 n. 1; 461 n. 16; 478 n. 50; 583 n. 1; 611 y n. 49; 618 n. 58; 659 y n. 43; 660 n. 44; 766 y n. 10; 823; 835
CHIOLINI, P.: p. 282 n. 2
CIANCIO, L.: p. 6 n. 9
CICERO, V.: pp. XII; 33 n. 3; 805 n.; 825 n.; 833 n.
CILENTO, V.: pp. 47 n. 27; 49 n. 30
CITATI, P.: p. V
CLAGHORN, S.: p. 583 n. 2
CLASSEN, C.J.: p. 269 n. 7
CODIGNOLA, E.: p. 133 n. 39
COLLIGNON, M.: p. 283 n. 8
COLLOBI, L.: p. 293 n. 28
COLÓN, C.: p. 807 y n. 4
CONTE, A.: p. 6 n. 9
CONTE, G.: p. 6 n. 9
CORNFORD, F.M.: pp. 207; 208 n. 77; 288 n. 20; 584 n. 8; 606 y n. 34; 608 n. 42; 609 n. 43; 619 n. 59; 620 y n. 61; 621 nn. 63, 64; 640 y n. 12; 644 y n. 21; 649 n. 29; 659 y n. 42; 667 y n. 51
CORSI, M.: p. 391 n. 5
COSTA, F.: p. 124 n. 23
CRISOLORA, E.: p. 52
CROSS, R.C.: p. 315 n. 1
CUSA, N. DE: p. 848
DALSGAARD-LARSEN, B.: p. 49 n. 32
DA RIOS, R.: pp. 221 n. 15; 320 n. 17; 461 n. 15
DARWIN, C.: pp. 26; 27 n. 50; 818
DAVIES, R.: pp. XIV; 68 n. 68
DESCARTES, R.: pp. 816; 858
DIANO, C.: p. 575 n. 50
DIELS, H.: pp. 171 n. 25; 224 n. 20; 226 n. 28; 230 n. 5; 256 n. 12; 436 n. 2; 626 n. 69; 627 nn. 70 y 71
DIELS, H. - KRANZ, W.: pp. 170 n. 23; 171 n. 24; 238 n. 24; 268 n. 5; 272 n. 12; 276 nn. 22, 23, 25; 277 n. 27; 278 nn. 28, 29; 463 nn. 20, 21; 464 n. 25; 475 n. 44; 538 nn. 52-54; 784 n. 20; 785; 786 n. 27; 788 n. 34; 804
DIÈS, A.: pp. 707 y n. 15
DI GIOVANNI, P.: p. 803 n. 74
DILLON, J.M.: p. 49 n. 32
DILTHEY, W.: p. 848
ECKHART, M.: p. 848
EINSTEIN, A.: p. 807
ELSE, G. F.: p. 267 n. 1
ENRIQUE DE GANTE: p. 51
ERLER, M.: pp. XIII; XV; 76 n. 1; 114 n. 2; 750 y n. 59 y 60; 783 y n. 17; 784 y n. 21; 787 y n. 30; 790 n. 37; 791 n. 43; 792 n. 48; 807 n. 5
FAUCCI, D.: p. 268 n. 6
FERBER, R.: pp. 338 n. 59; 558 n. 34; 825-832
FERRERO, L.: p. 60 n. 48
FERRI, S.: p. 285 n. 11
FEYERABEND, P.K.: p. 6 n. 9; 856
FICHTE, J.G.: pp. 72 n. 77; 813
FICINO, M.: pp. 51; 53 y n. 38; 55
FIGAL, G.: pp. 763-776; 847
FINDLAY, J.N.: pp. XIV; 67; 68 n. 68; 491 n. 74; 751 n. 60
FLASHAR, H.: p. IX
FRANKLIN, B.: p. 11
FREDE, D.: p. 855 n.
FREUD S.: p. 812 n. 13
FRIEDLAENDER, P.: pp. 268 y n. 6; 269 n. 7; 270
FRIGERIO, P.: pp. 281 nota; 304, 306; 307; 745; 820
FRITZ, K. von: p. 267 n. 1
FUBINI, G.: p. 271 n. 9
GADAMER, H.G.: pp. VIII; 32 y n. 2; 76 n. 1; 236 y n. 22; 349 n. 88; 350; 351 n. 89; 352 n. 89; 491 y nn. 75, 76; 501; 502 n. 10; 514 n. 22; 588 n. 23; 589 y n. 24; 594; 595 n. 31; 714; 774 n. 14; 812; 813; 845; 847-853; 857
GAINO, T.: p. 6 n. 9
GAISER, K.: pp. VII; XI; XII; 33 n. 3; 56 n. 42; 57 n. 43; 66 n. 65; 72; 76 n. 1; 112 n. 1; 117 y n. 9; 119 n. 17; 120 y nn. 18, 19; 122 y n. 22; 133 y n. 40; 131 y n. 36; 133 y n. 40; 134 y n. 41; 162; 165 y n. 15; 217 n. 7; 227 n. 30; 233; 234 y nn. 13, 14, 16; 235 y

nn. 17-19; 240 y n. 26; 241 nn. 27, 28; 244 n. 32; 253 n. 9; 313; 355 y nn. 96, 97; 394 n. 11; 430 y n. 53; 431 y n. 54; 475 n. 44; 497; 499; 501 y nn. 7, 8; 528 y n. 32; 533 n. 40; 540; 541 n. 58; 584 y n. 10; 669 y nn. 54, 55; 670; 671 y nn. 56, 57; 706 y n. 13; 718; 719 (el nombre de Gaiser aparece también en todas las citas de los *Testimonia platonica*, en las pp. 218 nn. 8-10; 219 n. 11; 220 nn. 12-14; 221 n. 15; 222 n. 16; 223 n. 19; 224 n. 20; 225 n. 23; 226 n. 28; 229 n. 3; 230 nn. 4, 5; 231 n. 6; 234 y n. 15; 237 n. 23; 242 nn. 29, 30; 250 nn. 5-6; 252 n. 8; 254 n. 10; 256 n. 12; 258 n. 14; 259 n. 15; 278 n. 30; 320 n. 17; 336 nn. 47, 48; 343 n. 71; 356 n. 99; 436 n. 2; 623 n. 65; 624 nn. 67-68; 626 n. 69; 627 nn. 70, 71; 647 n. 26; 668 n. 53; 701 n. 4); 731; 749 y n. 55; 750; 754; 755; 764 y nn. 2, 4; 765; 766 n. 9; 770; 778 y n. 5; 793; 795; 796 y n. 58; 798; 804 y n. 76; 809 n. 8; 815 n. 19; 817; 824; 825; 832; 833 y n.; 839; 845; 855; 856

GALILEI, G.: pp. 9; 765; 776

GATTI, M.L.: pp. VII; XIV; 749 n. 53; 777 n. 2

GAVAZZI PORTA, D.: p. 455 n. 1

GERHARDT, C.J.: p. 5 n. 7

GIANNANTONI, G.: p. 789

GIGANTE, M.: pp. 37 n. 7; 804 n. 76

GIORELLO, G.: p. 6 n. 9

GIORGINI, G.: p. 65 n. 61

GIRGENTI, G.: pp. XIV; XV; 807 n. 5; 817 n.

GIULIANO, A.: pp. 282 n. 1

GLOCKNER, H.: p. 133 n. 39

GOETHE, W.: pp. 124 y n. 26; 801 y n. 65; 803; 814 n. 18; 853

GOMEZ LOBO, A.: p. 206 n. 76

GOMPERZ, H.: pp. 66 y n. 67; 67; 171 y nn. 26, 27; 729

GOODRICH, W.: p. 137 n. 2

GROTE, G.: p. 606 y n. 34

GRUBE, G.M.A.: pp. 659 y n. 41; 660

GUARDINI, R.: p. 848

GUIDO D'AREZZO: p. 781

GUILLERMO DE MOERBEKA: p. 49 n. 31

GUNDERT, H.: pp. 76 n. 1; 112 n. 1; 355 n. 96

HACKING, I.: p. 6 n. 9

HADOT, L: p. 49 n. 32

HALFWASSEN, J.: p. 847

HAMBIDGE, J.: pp. 288 n. 23; 293 y n. 27; 298

HANSON, N.R.: p. 22 y n. 43

HAPP, H.: pp. 584; 585 n. 11; 598 n. 1; 604 n. 30; 606 n. 34; 607 y nn. 38-40; 615 n. 52; 628 y n. 72; 629; 630 n. 73; 644 y n. 22

HARTMANN, N.: pp. 848; 851

HAYDUCK, M.: pp. 143 n. 13; 189 n. 58; 220 n. 12; 223 n. 19; 225 n. 23; 230 n. 4

HEGEL, G.F.: pp. 60; 132 n. 38; 133 y n. 39; 160 y n. 2; 363; 427; 396; 783; 793; 813 n. 17; 848

HEIDEGGER, M.: pp. 753 n.; 776; 829; 848; 850; 851

HEINZE, R.: pp. 37 n. 6; 539 n. 55; 667 n. 50

HEINSENBERG, W.K.: pp. 857-858

HERMANN, K.F.: pp. 45 n. 25; 46 n. 26; 66 y n. 65; 125 y n. 28; 127 n. 29; 680; 729; 742; 765 n. 7

HERTER, H.: p. 620 n. 62

HILL, W.E.: p. 825

HÖLSCHER, L.: pp. 80; 825

HÖSLE, V.: pp. VIII; XIV; 533 n. 40; 628 n. 72; 805; 841-845

HUSSERL, E.: pp. 783; 848

IMMERWAHR, H.R.: p. 784 n. 21

ISAAC, D.: p. 244 n. 34

ISNARDI PARENTE, M.: pp. 31 n. 1; 37 nn. 6, 7; 41 n. 18; 42 nn. 19, 20; 44 n. 23; 533 n. 40; 539 n. 55; 542 n. 61; 583 n. 1; 598 n. 1; 632 n. 79; 634 n. 1; 654 n. 35; 657 n. 39; 665 n. 48; 667 n. 50; 668 n. 52; 681; 823

IVÁNKA, E. von: p. 751 n. 60
IZZO, A.: p. 21 n. 40
JAEGER, W.: pp. 65 y n. 63; 73 n. 80; 245; 246 y n. 39; 262 y n. 19; 263 y n. 21; 359; 360 n. 111; 457 y n. 4, 459; 460 y n. 13; 596 y n. 33
JASPERS, K.: pp. 123; 124 y nn. 23, 25
JENSEN, P.J.: p. 50 n. 33
JOWETT, B.: p. 315 n. 1
JUNG, C.G.: p. 812 n. 13
KANT, I: p. 160; 735 n. 16; 793; 811; 848; 851; 858.
KASSEL, P.: p. 786 n. 25
KEPLER: p. 289
KERN, O.: p. 171 n. 24
KLIBANSKY, R.: pp. 49 n. 31; 222 n. 16
KOBUSCH, T.: p. XIV
KOSLOWSKI, P.: p. 133 n. 40
KRÄMER, H.J.: pp. VII; IX; X; XI; XII; XV; 1; 5 n. 6; 33 n. 3; 37 nn. 6, 7; 57 y n. 45; 61 n. 52; 72 y nn. 76, 77; 76 n. 1; 92 n. 29; 94 n. 32; 108 y n. 63; 111 n. 67; 112 n. 1; 115 y n. 3; 116 y nn. 6, 8; 119 n. 17; 120 n. 18, 121 y n. 20; 122 n. 21; 128 y n. 31; 130; 131 n. 35; 133; 134 n. 41; 162; 165 y n. 14; 217 n. 7; 223 n. 18; 225 y n. 22; 226 n. 25; 227 n. 30; 235 n. 19; 236 y n. 21; 249 y nn. 1, 2; 250 y nn. 3, 4; 251 n. 7; 253 n. 9; 255; 260; 261 n. 17; 313; 316 y n. 3; 342 n. 69; 355 nn. 97, 98; 360 y n. 112; 362 n. 1; 391 y n. 4; 392; 416 n. 38; 445 n. 11; 452 n. 29; 458 y nn. 7, 11; 459 n. 12; 497; 499; 500 y nn. 4, 5; 544 n. 66; 564 y n. 39; 578 n. 54; 710 n. 20; 718; 719; 723 y nota (el nombre de Krämer aparece también en las citas de los *Testimonia Platonica* junto al de Gaiser, en las pp. 218 nn. 8-10; 219 n. 11; 220 nn. 12-14; 221 n. 15; 223 n. 19; 224 n. 20; 225 n. 23; 226 n. 28; 229 n. 3; 230 nn. 4-5; 231 n. 6; 237 n. 23; 242 nn. 29, 30; 243 n. 31; 250 y nn. 5, 6; 252 n. 8; 254 n. 10; 256 n. 12; 258 n. 14; 259 n. 15; 278 n. 30; 320 n. 17; 336 y nn. 47, 48; 356 n. 99; 392; 436 n. 2; 623 nn. 65, 66; 624 nn. 67, 68; 626 n. 69; 627 n. 71; 701 n. 4; 723-751; 754; 755; 764 y n. 1 y 4; 765; 778 y n. 3 y 4; 779; 793; 794 n. 53; 795 y n. 54 y 55; 796 y n. 58; 797 y n. 59; 798; 802 n. 68; 805; 807 n. 5; 809 n. 8; 811 n. 12; 813 n. 16; 814; 815 nn. 19-20; 816 y n. 22; 817; 820; 823; 824; 825; 831; 832; 833; 839; 847; 855
KRANZ, W.: cfr., supra, DIELS-KRANZ.
KRÜGER, G.: pp. XIV; 461 n. 16; 494 n. 80; 751 n. 60; 851
KUHN, H.: p. 76 n. 1
KUHN, T.: pp. XI; XV; 1; 3; 5 y n. 8; 6 y n. 9; 7 y n. 10; 8; 9 y nn. 11, 14; 10 y nn. 15, 16; 11 y n. 17; 12 y nn. 19, 20; 13 y nn. 21, 22; 14 nn. 23, 24; 15 y nn. 26-28; 16 y n. 29; 17 y n. 30; 18 y nn. 31-33; 19 y nn. 34, 35; 20 nn. 36, 37; 21 y nn. 39, 41; 22 y nn. 44, 45; 23 nn. 46, 47; 24; 26 y nn. 48, 49; 27 y n. 50; 28; 29; 30; 31; 56; 58 y n. 46; 70 y n. 70; 71; 72; 134 n. 41; 165; 713; 714; 715; 716; 723-724; 725 y n. 3; 726 y n. 4; 734; 738; 739; 740; 741; 753; 754; 755; 757; 758; 765 y n. 5; 798 y n. 63; 799; 800; 801; 806 y n. 2; 807; 808 y n. 7; 812; 814; 817; 818; 822; 827; 835; 856; 857
LASOWSKY, C.: pp. 49 n. 31; 222 n. 16
LAKATOS, I.: pp. 726 n. 4; 738
LAKS, A.: p. 855 n.
LANG, P.: pp. 35 n. 6; 665 n. 48
LAUDAN, L.: pp. 6 n. 9; 806 n. 2
LEIBNIZ, G.W.: pp. 1; 5 y n. 7; 775; 796 y n. 57; 801; 816; 827; 839; 848
LEISEGANG, H.: p. 31 n. 1

LEKKA-KOWALIK, A.: p. 806 n. 2
LEONARDO DA VINCI: pp. 309; 310; 677; 681; 746
LESZL, W.: p. 189 n. 59
LEVI, A.: pp. X; 31 n. 1; 391; 392 y nn. 6, 7; 427; 429 y n. 51; 546 y nn. 3, 4; 547 y n. 5; 581 y n. 61; 648 y nn. 27, 28; 730 y n. 9
LIDDELL-SCOTT: p. 788
LIMINTA, M.T.: pp. VII; XIV; 749 n. 53; 777 n. 2
LONGO, M.: p. 54 n. 40
LOUIS, P.: p. 45 n. 25
LUTHER, W.: pp. 83 n. 10; 852
LUTOSLAWSKI, W.: p. 127 n. 30
MANASSE, E. M.: p. 31 n. 1
MARCHETTO, M.: pp. XIV; 68 n. 68
MARX, K.: p. 812 n. 13
MATHIEU, V.: pp. X; 35 n. 4; 777; 780 y n. 15; 790
MAZZARELLI, C.: VII; XIV; pp. 76 n. 1; 114 n. 2; 749 n. 53; 750 n. 59; 777 n. 2; 783 n. 17
MELCHIORRE, V.: pp. XIV; 84 n. 15
MERLAN, P.: pp. XIII; 42 n. 21; 65 n. 61; 73 n. 81; 493 n. 77
MIGLIORI, M.: pp. VII; XIII-XIV; XV; 362 n. 1; 363 n. 2; 366 nn. 5, 6; 371 n. 10; 382 n. 26; 384 y n. 31; 388 n. 35; 416 n. 36; 421 n. 42; 453 n. 32; 533 n. 38; 742 y n. 16; 749 y n. 53; 750 n. 60; 751 n. 60; 777 n. 2; 807 n. 5; 847
MITTELSTRAß J.: p. 811 n. 12
MOE, J.: p. 283 n. 3
MÖHLER, A.: p. 813 n. 17
DE MOERBEKA, G.: pp. 49 n. 31; 222 n. 16
MOJSISCH, B.: p. XIV
MONDOLFO, R.: pp. IX; 31 n. 1; 275 n. 21; 538 n. 52
MORESCHINI, C.: p. 455 n. 1
MORETTO, G.: pp. 32 n. 2; 847
MOVIA, G.: pp. VII; XIII; XV; 389 n. 1; 390 n. 2; 391 n. 4; 396 n. 13; 397 n. 14; 400 n. 15; 402 n. 18; 404 n. 19; 408 n. 26; 409 n. 27; 419 n. 40; 426 n. 48; 430 n. 53; 432 nn. 58, 60; 433 n. 63; 528 n. 32; 742 y n. 17; 749; 750 n. 60; 807 n. 5
MÜLLER, I.: p. 272 n. 12
MÜLLER, W.: p. 756
NATORP, P.: pp. 540 n. 56; 848
NAUCK, A.: pp. 784 n. 19; 785
NEWTON, I.: p. 11
NIETZSCHE, F.: pp. 68 y n. 69; 776; 803 y nn. 74-75; 812 n. 13; 830; 844
OEHLER, K.: p. 847
O'FARRELL, F.: pp. 817-824
OPPEL, H.: p. 272 n. 12
ORTEGA Y GASSET, J.: pp. 749; 750 n. 60; 807 n. 5; 852
PACIOLI, L.: pp. 677; 681; 746 n. 41
PANOFSKY, E.: pp. 283 n. 6; 305 y n. 33
PARASCANDOLO, R.: p. 841 n.
PATOČKA, J.: p. XIV
PATZIG, G.: p. 811 n. 12
PENSA, A.: pp. 37 n. 7
PEROLI E.: pp. XIV; 42 n. 21; 65 n. 61; 249 n. 2; 461 n. 16; 749 n. 56; 751 n. 60; 802 n. 68
PFÄNDER, A.: p. 811 n. 11
PHILIPPSON, P.: pp. 274 y nn. 15-18; 275 n. 19
PIAIA, G.: p. 54 n. 40
PICHT, G.: pp. 855; 856
PIROLA, G.: pp. 823-824
PISTELLI, H.: p. 252 n. 8
POHLENZ, M.: pp. 449; 451 y n. 21
POPPER, K.R.: p. 6 n. 9; 726 n. 4; 739; 741; 806 n. 2; 833
PRAECHTER, K.: pp. 31 n. 1; 49 n. 32: 315 n 1; 362 n. 1; 389 n. 1; 410 n. 30; 435 n. 1; 583 n. 1
PROTO, B.: p. 451 n. 21
PUTNAM, H.: p. 6 n. 9
RADICE, R.: pp. VII; XIV; 749 n. 53; 777 n. 2
RAFAEL: pp. 584; 824
RAGGHIANTI, C.L.: pp. 293 y n. 28; 297, 310 y nn. 34, 35
REALE, G.: pp. X; XII; XIV; XV; 5 n. 6; 33 n. 3; 37 n. 7; 38 n. 8; 42 n. 21; 51 n. 36; 57 n. 45; 65 n. 61; 68 n. 68; 72 n. 78; 76 n. 1; 84 n.

15; 171 n. 27; 245 nn. 35-37; 246 n. 38; 247 n. 42; 249 n. 2; 263 n. 22; 264 n. 25; 275 n. 21; 316 n. 3; 392 n. 6; 455 n. 1; 461 n. 16; 538 nn. 52-54; 569 n. 43; 570 n. 45; 596 n. 34; 705 n. 12; 723-729; 730 y n. 9; 731; 732 y n. 11; 733 y n. 13; 734 y n. 15; 735 y n. 17; 736; 737 y n. 1; 738-740; 741 y n. 7; 742 y nn. 18-20; 743; 744 y n. 29; 745 y n. 31; 746 y n. 41; 747-748; 749 y nn. 48, 52, 53, 55, 56; 750 y nn. 58-60; 751 n. 60; 753-755; 757-758; 763; 764 y nn. 3-4; 765 y n. 7; 766-770; 772; 775; 777 y nn. 1-2; 778 nn. 3, 6, 7; 779 n. 8; 781-782; 783 n. 17; 795 nn. 54-55; 802 n. 68; 805 y n. 1; 806; 807 y n. 5; 808 y n. 7; 809 y n. 8; 810 y n. 10; 811; 812 n. 15; 813-814; 815 y n. 21; 816 y nn. 22-23; 817; 822; 824-825; 827-830; 832; 839; 841-845; 847-853; 855-858

REGALI M.: p. 50 n. 33

REINACH, A.: p. VIII

RÉMOND, N.: p. 1

RICHARD, M.D.: p. X

RITTER, C.: p. 267 n. 1

ROBERT, C.: p. 49 n. 32

ROBIN, L.: pp. 62 y n. 54; 63 y nn. 55, 56; 118; 232 n. 7; 454; 455 n. 1; 463 y n. 23; 478; 484; 485 y n. 62; 491 n. 74; 493 y n. 78; 494 n. 79; 584 y n. 9; 664 y n. 45; 731

ROSS, D.: pp. 64 n. 61; 189 n. 58; 191 n. 61; 203 y n. 71; 204 y n. 73; 232 n. 7; 416 n. 37

RUDOLPH, E.: pp. XIV; 763 n.; 855 n.

RUNIA, D.T.: p. 584 n. 5

RUSSELL, B.: p. 757

RYLE, G.: p. 127 n. 30

SACHS, E.: p. 640 n. 12

SANNA, G.: p. 133 n. 39

SANTINELLO, G.: p. 54 n. 40

SATIE, E.: p. 781

SCHADEWALDT, W.: pp. 76 n. 1; 465 n. 27

SCHELLING, F.W.J.: p. 734

SCHLEGEL, F.: pp. 72 n. 77; 724; 726 n. 4; 729; 739; 742; 761; 795.

SCHLEIERMACHER, D.: pp. 28; 33; 36; 54 y n. 41; 56; 57 y nn. 43, 45; 61 y n. 49; 66; 68; 75; 91; 716; 724; 725; 726 n. 4; 729; 739; 740; 742; 765; 776; 778 n. 4; 794; 803; 810; 814 n. 18; 818; 822; 825; 827; 836; 842

SCHLOSSER, J. von: p. 283 n. 7

SCHMALZRIEDT, E.: pp. 112 n. 1; 116 y n. 7

SCHMITZ, H.: p. 765 y n. 6

SCHUHL, P.M.: pp. 63 n. 56; 455 n. 1

SCHULZ, D.J.: p. 598 n. 1

SCHWARZ, B.: p. 810 n. 9

SCHWEITZER, B.: p. 269 n. 7

SCIACCA, M.F.: p. 31 n. 1

SCOTTI, N.: pp. 737 n.; 778 n. 6

SEIFERT, J.: pp. 805-816; 831

SETTI, A.: p. 65 n. 63

SEVERINO, E.: pp. 777, 781 y n. 16; 782; 783; 790

SHAPERE, D.: p. 6 n. 9

SOSIO, L.: p. 6 n. 9

SPINOZA, B.: pp. 696; 715; 735 n. 16; 793

STALLBAUM, G.: pp. 49 n. 31; 539 n. 55

STECKERL, F.: p. 541 n. 59

STEFANINI, L.: pp. 830; 831

STEIN, H. von: p. 31 n. 1

STENZEL, J.: pp. 63 y n. 57; 64 y nn. 58, 60, 61; 206 y n. 76; 207; 233 y n. 8; 353 n. 89; 437 y n. 3; 439 y n. 6; 731

STRAUSS, L.: p. 812 y nn. 13-14

SZLEZÁK, T.A.: pp. VII; XII; XIII; XV; 72 y n. 78; 73 y n. 79; 76 n. 1; 91 n. 28; 92 nn. 29, 30; 93 n. 31; 94 n. 32; 103 n. 59; 112 n. 1; 114 n. 2; 117 y nn. 11, 12; 118 y nn. 13, 14; 128 n. 31; 129 n. 32; 130 n. 34; 134 y n. 44; 320 n. 14; 488 n. 68; 577 y n. 52; 717; 727; 728; 729; 732; 742 y n. 18; 743 y

n. 23; 744; 749; 750 y n. 60; 754; 763; 764 y n. 3; 771; 772 y n.; 773 y n. 13; 775; 778 y n. 6; 798; 833-839; 847; 855 n.
TARÁN, L.: p. 37 n. 6
TATARKIEWICZ, W.: pp. 271 y n. 9; 272 y nn. 12-13; 273 n. 14; 282 n. 2; 285 n. 12; 298 y n. 29; 302 n. 30; 305 nn. 31, 32
TAYLOR, A.E.: pp. 267 n. 1; 391 y n. 5; 395; 396 n. 13; 584 nn. 7, 8; 604; 605 n. 32; 608 n. 42; 618 n. 58; 621 n. 64; 640 n. 12; 649 n. 29; 696 y n. 1; 708 y nn. 17, 18
TENNEMANN, W.G.: pp. 132 n. 38; 133
THESLEFF, H.: p. 127 n. 30
TIGERSTEDT, E.N.: pp. 31 n. 1; 52 n. 37; 53 n. 39; 54 n. 40; 134 n. 41
TIMPANARO CARDINI, M.: p. 278 n. 28
TOEPLITZ, O.: p. 233 y nn. 9, 12
TOTOK, W.: pp. 31 n. 1; 315 n. 1; 362 n. 1; 389 n. 1; 410 n. 30; 435 n. 1; 583 n. 1
TOULMIN, S.E.: p. 725
TRAVERSO, P.: p. 750 n. 58
TRENDELENBURG, F.A.: p. 61 y n. 51
UEBERWEG, F.: pp. IX; 31 n. 1; 37 n. 6; 807 n. 4
ULLMAN, B.: p. 784 n. 21
UNTERSTEINER, M.: pp. IX; 315 n. 1
VATTIMO, G.: pp. 491 n. 75; 852
VEDACCHINO, M.: p. 6 n. 9
VELTRONI, W.: p. 841 n.
VICAIRE, P.: p. 455 n. 1
VILLANI, A.: p. XIV
VILLANI, A.: p. XIV
VOGEL, C.J. de : pp. XIII; 65 n. 61; 73 n. 81; 224 n. 21; 348 n. 84; 793
VILLANI, A.: p. XIV
VOLPI, F.: p. 830
WACHSHUTH, C.: p. 665 n. 48
WALZ, Chr.: p. 789
WASZINK, J.H.: p. 50 n. 33
WEHRLI, F.: p. 627 n. 70
WEISSE, C.H.: p. 61 y n. 52
WEIZSÄCKER, C.F. von: pp. VIII; 855-858
WEST, T.: p. 812 n. 14
WHITEHEAD, A.N.: pp. VIII; 816
WHITTAKER, J.: pp. 45 n. 25
WIELAND, W.: pp. 753-761; 763 n.; 766 y n. 8; 771 n. 12; 774 y n. 15; 776; 811 n. 12; 856; 857
VON WILLAMOWI TZMOELLENDORFF, U.: pp. 65 y n. 62; 542; 543 n. 62; 694
WILLIS, J.: p. 50 n. 33
WILPERT, P.: pp. 64 y n. 61; 233 y n. 11; 252; 253 n. 9; 255 y n. 11; 256 n. 13; 260; 360 n. 111
WINCKELMANN, J.J.: p. 814 n. 18
WIPPERN, J.: pp. 66 n. 67; 217 n. 7; 249 n. 2; 465 n. 27
WOOZLEY, A. D.: p. 315 n. 1
ZELLER, E.: pp. IX; 13; 31 n. 1; 62 y n. 53; 66 y n. 66; 275 n. 21; 533 n. 40; 536; 537 n. 51; 538 nn. 52-54; 583 n. 1; 598 n. 1; 632 n. 79; 634 n. 1; 654 n. 35; 657 n. 39; 668 n. 52; 729; 742
ŽOLTOWSKIJ: pp. 301; 302; 303

V. Índice analítico de los conceptos tratados

Por razones de espacio sólo se remite a las páginas en que son tratados los distintos conceptos, con sus posibles formulaciones y sin dar explicaciones detalladas.

Abstracción: 359
Academia: XI, 31, 34, 35, 37 n. 7, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 63, 68, 109, 131, 134, 262, 450, 521, 583, 640, 845.
Alegoría: 34, 55, 583, 584, 841.
Alma: 149, 201
- estructura ontológica: 477, 478, 479, 483, 484, 485, 540, 541, 657-667
- estructura gnoseológica: 669
- unidad de tres realidades: 658, 659, 660, 661, 662, 666
- naturaleza intermedia: 661, 662, 663, 664, 665, 671
- número que se mueve a sí mismo: 667
- racional: 484, 487, 488, 489
- concupiscible: 483, 484, 487, 488
- irascible: 483, 484, 486, 488
- del Mundo: 540, 702, 703, 704
- como tercera hipóstasis neoplatónica: 45, 47
- del discípulo que aprende: 77, 81, 88, 114 n. 2
- cuidado del alma: 126
- inmortalidad: 198, 486, 487, 488
- metempsicosis: 480, 481, 482, 483

Alusión: 116, 313, 475, 476.
Amistad (φιλία): 276, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 464, 649, 650, 673, 850.
Amor: 453, 454, 455 y n. 1, 461, 465-494, 745, 850, 851.
- mediación de fuerzas opuestas: 468, 469, 478
- tendencia al Uno: 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 489, 491
- nace de la visión de la belleza: 489

Analogía: 240, 241, 338, 430, 547
- por referencia a una unidad (πρὸς ἕν): 245
- por sucesión (τῷ ἐφεξῆς): 245
- como proporción geométrica: 434, 649, 650

Anamnesis: 481
Anterioridad y posterioridad (πρότερον-ὕστερον): 242, 244, 245, 246, 251, 797
Aporía: XV, 42, 114 n. 2
Aristotelismo: 161, 262, 263, 264, 265
Aritmética: 77, 232, 233, 237, 353, 394
Arte:
- griego: 266-312, 844
- de producción divina: 526, 527, 528, 530, 531
- de producción humana: 526, 527

Artefactos: 513, 514, 519, 520, 521, 539, 541, 706, 733 n. 12
Artífice humano: 514, 515, 516, 517, 523
– pseudo-artífice como productor de apariencias: 517, 518
Asimilación a Dios: 46, 48, 526, 711, 733
Astronomía: 11, 77, 221, 462
Autonomía: cf. diálogo, autarquía
Autotestimonios: 4, 66, 75, 76, 91, 93, 96, 101, 102, 104, 115, 163, 720, 759
– del *Fedro*: 4 n. 1, 66, 74-94, 423, 724, 787, 826
– de la *Carta VII*: 4 n. 1, 65, 75, 94-111, 119, 724, 835, 836
Axiología: 39, 165, 324, 410, 414, 415, 480

Bello: 83, 84, 88, 89, 91, 150, 154, 173, 178, 182, 326
– en el arte: 281, 312
– perceptible con los sentidos: 482, 491
– revelador del Bien: 330, 446, 447, 448, 465, 468, 482, 490, 802, 843, 849
– que despierta el eros: 489, 491, 492, 493
– deriva de la medida y proporción: 448, 490, 561
– hace renacer las alas del alma: 481, 482
Bien: 39, 41, 47, 48, 83, 84, 88, 89, 91, 102, 144, 178, 196, 220, 221, 249, 326, 598
– definición: 315, 316, 317, 318, 322, 324, 325, 339, 342, 343, 357, 358, 359, 360, 361
– imagen del Sol: 318, 328, 329, 330, 331, 338, 345, 838
– principio anhipotético: 358
– coincide con el Uno: 320, 327, 330, 332, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 361, 476, 477, 543, 645, 652, 802
– medida perfectísima: 415, 416, 437, 445, 446, 452, 490, 581, 645, 698
– y amistad: 456, 457
– y amor: 465, 466, 467, 475, 476, 477
– e Inteligencia demiúrgica: 503, 504, 506, 511, 525, 598, 599, 672, 696, 697, 698
Bipolarismo: 222, 224, 225, 273, 274, 275, 278, 344, 345, 346, 347, 366, 385, 407, 408, 409, 430, 437, 449, 470, 524, 535, 579, 607, 637, 747

Canon: 269, 270, 271, 272, 273, 283-286
Cantidad: 239, 268, 413, 439, 442, 552, 559
Casualidad: cf. cosmología
Causa: 38, 145, 146, 150, 176, 182, 193, 194, 565
– distinta de lo causado: 580
– formal: 39, 218, 537, 624, 634
– material: 39, 218, 624
– eficiente: 345, 444, 502, 537, 564-577, 580, 634, 701, 702
– primaria y auxiliares: 508, 509, 510
– errante: cf. materia
Chora: cf. materia
Ciencia: 6, 10, 13, 18, 21, 195, 452
– normal: 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 24, 27, 28, 29, 58, 59, 69
– extraordinaria: 17, 29, 58, 70, 71
– desarrollo: cf. progreso científico
Circularidad: 653, 654
Coherencia: 9, 12, 714, 715, 719, 800
Compacidad: 9
Comunidad científica: 10, 12, 13, 14, 24, 28
Comunidad de los géneros (κοινωνία τῶν γενῶν): 203, 211
Conocimiento: 77, 329
– e inteligencia: 193, 196, 197, 669
– y opinión: 193, 593, 669
– y sensación: 669
– como unidad: 215
– intermedio de los entes matemáticos (*dianoia*): 356, 357
– puro (*noesis*): 356, 593, 731
– máximo: 324, 492
– metáfora de la luz: 432, 433, 491
Contemplación: 479, 480

Contrarios: 253, 254, 256
- límite y carencia de límite: 393, 394, 555, 579 cf. también géneros supremos
- igual y desigual: 253, 258 cf. también géneros supremos
- par e impar: 198, 200, 201, 277, 393, 394, 410
- vida y muerte: 199, 201, 253, 254
- inmóvil y movido: 253
- uno y múltiple: 393, 394
- reposo y movimiento: 393
- recto y curvo: 393
- luz y tiniebla: 394
- bueno y malo: 394
- cuadrado y rectángulo: 394

Conversión: 8, 24, 25
Correlativos: 253, 254, 256
- más y menos: 254, 257, 351, 410, 411, 413, 435, 555, 625, 626, 627
- exceso y defecto: 256, 257, 258, 410, 413, 414, 534, 555, 628
- alto y bajo: 243, 253
- ancho y estrecho: 243
- grande y pequeño: 253, 257, 351, 413, 555, 625, 626, 627
- izquierdo y derecho: 253, 393
- caliente y frío: 198, 200, 201, 401, 534, 555
- agudo y grave: 254, 555
- macho y hembra: 393
- robusto y delicado: 554, 555
- seco y húmedo: 555
- veloz y lento: 555

Cosas de mayor valor (τὰ τιμιώτερα): 4, 77, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 113, 121, 129, 321, 364, 448, 792, 843
- como principios y fundamentos (Uno y Bien): 91, 101, 121, 158, 449

Cosmología: 126, 127, 437, 533, 534, 546, 569, 570, 586, 587, 598, 645, 652, 653
- y casualidad: 570, 606
- y metafísica: 587, 588, 589, 590, 673, 674, 675

Creación
- arte productivo: 528, 539, 542
- llevar del no ser al ser: 528, 529, 530, 542, 543
- llevar orden al desorden: 535, 543, 634, 572, 698, 699, 700
- llevar unidad a la multiplicidad: 564, 581, 582, 634-675, 698, 699, 700
- de la nada: 529, 733, 743
- generación hacia el ser: 560, 561, 564, 581, 582, 634
- semicreacionismo platónico: 698, 699, 700, 701, 706

Cualidad: 239, 442
Cuerpo (σῶμα): 171

Deduccionismo: 499, 796, 797
Definición: 98
Demiurgo: 210, 213, 328, 437, 444, 453, 485, 495-712, 744, 821
- figura teórica esencial: 499, 500, 693-712
- Inteligencia trascendente: 500, 695, 696
- Inteligencia ordenadora: 512, 530, 535, 580
- Fiturgo: 519, 522, 523
- gobernador del universo: 534
- Padre del mundo: 534, 591
- mediador entre el plano inteligible y el sensible: 501, 540
- conexión estructural con el Bien: 503, 504, 506, 510, 511, 536, 591, 696, 697, 698, 710
- productor de la unidad en la multiplicidad: 634-675, 712
- causa eficiente: 564-577
- en el *Fedón*: 501-511, 536
- en la *República*: 511-526
- en el *Sofista*: 526-532
- en el *Político*: 532-536
- en el *Filebo*: 545-582

– en el *Timeo*: 502, 583-712
Descubrimientos científicos: cf. hallazgos y descubrimientos
Devenir: 176, 181, 182, 186, 192, 193, 196, 244, 406, 444, 588, 596, 611, 633
– requiere una causa: 588, 589
Díada de grande y pequeño: 39, 40, 41, 43, 46, 48, 217, 221, 222, 223, 243, 344, 345, 471, 622-633
– principio del mal: 41, 220, 250, 346, 347, 348, 539
– principio de la multiplicidad: 514, 550, 551, 629, 633
– causa material: 218, 219, 224, 244, 470, 598-633
– desigualdad y diferencia: 223, 534, 626, 633, 663
– indeterminada e indefinida: 223, 224, 229, 257, 435, 436, 534, 550, 551, 556, 627, 629
– alteridad: 626
– no ser: 626
– niveles analógicos: 629, 630, 631, 632, 633, 663
– y dialéctica dicotómica: 430
Dialéctica: 64 n. 60, 85, 86, 205, 357, 424, 425, 427, 428
– dicotómica: 430
– procedimiento sinóptico-generalizador: 205, 206, 261, 265, 426, 430, 432, 554, 555
– procedimiento diairético-simplificador: 260, 261, 265, 426, 430, 432, 549
– de pregunta y respuesta: 848
Diálogo platónico: 49, 56, 67, 102, 114, 852
– autarquía: XIV, 33, 56, 61, 69, 70, 75, 93, 118, 122, 716, 739
– autenticidad: 59, 69, 102, 363, 365
– cronología y evolución: 59, 60, 67, 69, 118, 119, 125, 126
– forma y estructura: 59, 114 n. 2, 121, 848, 849
– unidad: 60, 69, 70
– aporeticidad: 114, 115, 123, 830, 831
– análisis estilístico: 130
– a la luz de las doctrinas no escritas: 112, 120, 121, 416-434, 474, 475, 741
Diálogo socrático: 113
Diferencia: cf. Metaideas
Dios: 45, 46, 55, 349, 521, 707, 708, 709, 851 cf. también Demiurgo, Inteligencia
– medida de todas las cosas: 452, 453, 711
– bueno en sentido personal: 524, 695, 697, 698
– divino en sentido impersonal: 537, 697, 698, 707
– geometriza siempre: 635, 642, 643
Disparidad: 198
Disteleología: 622, 642
División (διαίρεσις): 203, 204, 206, 207, 426
– categorial: 252, 253, 254, 255, 259, 415
Doctrinas no escritas (ἄγραφα δόγματα): XII, XIV, 28, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 44, 48, 62, 63, 110, 132, 155, 158, 275
– testimonios de la existencia: 62, 75, 101, 108, 177, 217, 218, 219, 220, 223, 435, 623
– contenido: 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 234, 235, 623
– intraacadémicas: 134
– como fase final del pensamiento platónico: 69, 236
– como solución de las aporías de los diálogos: 112, 117, 119, 120, 121, 129, 130, 333, 334, 335, 336, 354, 355, 365, 577
– en relación con cada uno de los diálogos: 209
Cármides: 165, 837
Lisis: 454, 456-459, 463
Hipias mayor: 350, 490
Gorgias: 165, 450, 459, 460, 461
Menón: 165
Protágoras: 166, 450
Fedón: 120, 142, 143, 151, 350, 351, 421, 727, 743
República: 119, 157, 163, 164, 227, 315-361, 422, 427, 429, 489, 729, 742, 743
Parménides: 163, 164, 362-388, 729, 730, 767, 768, 769
Filebo: 163, 165, 188, 225, 237, 429, 435-453, 545-582, 731, 770, 771
Sofista: 164, 389-409, 427, 428, 430, 431, 730
Político: 164, 409-419, 426, 430, 431, 433, 730

Banquete: 454, 459, 461, 465-494
Timeo: 237, 485, 577, 583-712, 732, 744, 770
Fedro: 454, 484, 485; cf. también autotestimonios del *Fedro*
Carta VII: cf. autotestimonios de la *Carta VII*
Dualidad: cf. Díada de grande y pequeño
Dualismo: 67, 190, 193, 194, 195, 274, 275

Ejemplar eterno: cf. modelo, teoría de las Ideas
Eleatismo: 127, 176, 184, 240, 275, 276, 368, 387, 395, 401, 402, 414, 417, 463
Elemento (στοιχεῖον): 260, 261, 277, 571, 65, 599, 649, 746
- es un principiado, no un principio: 600, 636, 638
- conexión con los sólidos geométricos: 678, 679, 680, 681

Elenchos: cf. refutación
Emanacionismo: 499
Empirismo: 160
Enigma platónico: 5
Entes matemáticos: 39, 40, 41, 42, 43, 228-247, 356, 357, 540, 629, 662, 677-692
Epistemología: 1, 3, 10, 27, 31, 32, 71, 597, 713, 716, 737, 738, 739, 740, 754, 758, 798, 807, 814, 827
Epoché: 800
Erótica: 454-494
- dimensión cósmica del eros: 462, 463, 464
- tendencia a poseer el Bien para siempre: 466, 467
- naturaleza intermedia mediadora del eros: 465, 466, 468
- y filosofía: 466, 481, 482, 494 n. 80
- en relación con el Uno: 463, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 491
- y belleza: 489-494

Escolástica: 160, 161
Escrito (σύγγραμμα): 92, 102, 103, 113
Escritura: 76, 77, 113
- como apariencia del saber: 76, 77, 78
- como necesitada de socorro: 76, 77, 79, 80, 81, 86, 90, 118, 577
- como juego: 77, 82, 85, 86, 88, 89, 94, 363, 364, 365, 576, 577, 597
- como copia e imagen: 81, 92
- privada de vida: 80
- como poesía, legislación, logografía: 90
- en relación con la oralidad: 76, 78, 87, 90, 104, 116, 117, 129, 198, 322, 323, 337, 423, 424, 431, 780, 781, 786, 787, 788, 842, 843
- en relación con la memoria: 78, 85 n. 20, 86
- escribir en el alma: 84 n. 19, 86, 88, 89, 431, 760, 788

Escuela de Alejandría: 52
Escuela de Atenas: 52, 584
Escuela de Milán: 737-751, 808, 814, 816, 847
Escuela de Tubinga: XI, XII, XIII, XIV, 1, 28, 29, 30, 34, 35, 44, 65, 66, 68 n. 69, 72, 130, 213, 245, 253, 264, 269, 497, 498, 499, 547, 694, 715, 723, 736, 737-751, 754, 763, 764, 806, 808, 810, 814, 815, 816, 817, 847
Esoterismo: 122, 132, 133, 134, 772, 774, 837
Espiritualismo: 405
Estructura bipolar de lo real: cf. bipolarismo
Estructura jerárquica de la realidad: 38, 42, 45, 47, 228-247, 349, 400, 405, 438, 540, 579, 628, 629, 630, 631, 632, 806
Eternidad: 654, 674
Ética: 126, 250, 279
Eudaimonía: 450, 451
Exoterismo: 132, 133

Fe: 26, 851
Fenomenología: 161, 783
Filosofía
- prueba preliminar: 95, 96, 431
- como chispa del alma: 97

– y escritura: 130
– perenne: 810
Filósofo
– el que sabe ver el conjunto: 187, 188
– el que no escribe acerca de las cosas de mayor valor: 77, 89, 90, 93, 128, 321, 422, 423, 780
– el que escribe en el alma de los hombres: 760
– el que posee la ciencia dialéctica: 423, 424, 432
– diálogo anunciado y no escrito (y las razones por las que no fue escrito): 416-423, 431, 730, 731
Finalismo: 606, 713, 714, 727, 799
Forma: 39, 40, 43, 46, 68 n. 69, 159, 171, 207, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 674, 844
Función recordatoria: cf. memoria

Géneros supremos de la realidad: 431, 545-582
– límite: 213, 229, 230, 394, 437, 441, 443-453, 545, 546, 547, 548, 555-559
– ilimitado: 213, 229, 230, 394, 437, 439, 441, 443-453, 545, 546, 547, 548, 549-555, 556, 558
– mezcla: 213, 398, 399, 438, 545, 546, 547, 548, 557, 559-564, 578
– causa de la mezcla: 213, 444, 446, 546, 547, 548, 564-577
Geometría: 77, 221, 237, 238, 267, 272, 281-312, 394, 420, 430, 460, 461, 637, 638, 639, 640, 642, 643, 664
– ilustrada por Leonardo da Vinci: 677-692
Gestalt: cf. reorientación gestáltica

Hallazgos y descubrimientos: 7, 18
Hechos: 15, 17, 58
Hegelianismo: 132, 160, 161, 363, 715, 783, 793
Hénadas: 188
Henología: 48, 73, 84 n. 15, 221, 400, 404, 459, 522, 647
Heraclitismo: 176, 181, 463
Hermenéutica: XIII, XV, XVI, 31, 34, 53, 59, 60, 69, 72, 74, 117, 128, 199, 350, 435, 489, 498, 714, 716, 736, 739, 740, 758, 760, 761, 777-804, 813, 830, 852
– círculo hermenéutico: 792, 803, 804, 829, 849, 853
– intermedio entre filologismo y teoreticismo: 829, 830
– anticipaciones en Platón: 847-853
Hiperuranio: 175, 190, 185, 196, 483
Hipóstasis: 47, 48, 49, 55, 178
Homeomerías: 268
Homo quadratus: 308, 309, 310, 311, 312

Idea del Bien: cf. Bien
Idealismo: cf. hegelianismo
Ideas: cf. teoría de las Ideas, metaideas
Identidad: 191, cf. también Uno, Metaideas
Igualdad: cf. Metaideas
Imagen: 81, 84, 98, 161, 195, 562
Imitación: cf. mímesis
Infinito: cf. Díada de grande y pequeño
Inmanencia: 191 y n. 61
Inmanentismo: 243, 735, 793
Inmutabilidad: cf. teoría de las Ideas
Intelecto: cf. Demiurgo
Inteligibilidad: cf. teoría de las Ideas
– humano: 452
– Primero (primer Dios): 45, 46, 47
– Segundo (del Alma del mundo): 45, 160
– divino aristotélico (Pensamiento de Pensamiento): 46, 246, 705
– cósmico de Anaxágoras: 140, 143, 144, 145, 502, 503, 504, 505, 569
Inteligibles: 98, 197, 267

– primeros (trascendentes): 46, 159 cf. también pensamientos de Dios
– segundos (inmanentes): 46, 159 cf. también forma
Intermedio: (μεταξύ): 41, 42, 43, 237, 238, 239, 355, 356, 540, 579
Investigación científica: 24 cf. también ciencia
Ironía: 4, 123, 124, 125

Jardines de Adonis: 82, 83, 86
Justicia: 83, 84, 88, 195, 335, 354, 413

Kalokagathía: 490
Kantismo: 160, 161, 715, 851

Mal: 41, 346
Manual: 11
Matemática: cf. entes matemáticos, geometría, aritmética
Materia (y principio material): 46, 55, 223, 224, 246
– sensible: 224, 630, 631
– inteligible: 224, 244, 630, 631
– espacialidad, lugar, captable con un razonamiento espurio, etc.: 552, 603, 616, 617, 618, 622, 633
– necesidad y causa errante: 602, 604, 605, 606, 607, 608, 622
– receptáculo, potencia, realidad amorfa, etc.: 602, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 620, 621, 622, 623
– principio de generación, haz caótico, movimiento desordenado, etc.: 603, 619, 622
– y Díada: 622, 623
Materialismo: 405, 406, 407
Mayéutica: 123
Medicina: 279, 462, 561, 852
Medida: 184, 249, 250, 251, 252, 279, 323, 325, 344, 409-415, 444, 451, 452, 557
– exacta y suprema de todas las cosas: 249, 339, 361, 415, 416, 445, 449, 452, 457, 581, 645, 798, 821
– como Absoluto: 449
– esencia del Uno: 452, 559, 581, 673, 711
– constitutiva de lo bello: 490, 491, 492
– límite: 559
Memoria: 78, 85 n. 20, 94, 106, 115, 129, 803, 804
Metabasis: cf. segunda navegación
Metafísica: 137, 138, 140, 147, 153, 166, 170, 175, 196, 250, 264, 830
– alemana: 715, 766, 793
– historia del platonismo: 848
Metaideas: 252, 253, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 409, 550, 632 cf. también género supremos de la realidad
– Identidad-Diferencia: 259, 360, 377, 385, 392, 393, 394, 395, 440, 493, 550, 551, 660, 661
– Semejanza-Desemejanza: 259, 360, 377, 379, 385, 394
– Reposo-Movimiento: 259, 377, 379, 392, 393, 395
– Par-Impar: 259
– Ser y No-Ser: 377, 389, 391, 394, 395, 429
– Igualdad-Desigualdad: 394, 559, 650
– Límite y Ausencia de límite: 437
Metexis: cf. participación
Metodología: 3, 27, 114, 147, 260, 261, 593, 741, 777-804
Metrética axiológica: 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415 cf. también medida
Mezcla: cf. géneros supremos de la realidad
Mímesis: 211, 212, 373
Mito: 83, 84, 85, 161, 195, 594, 600
– del Hiperuranio: 195, 196, 197
– de la caverna: 355
– del carro alado: 478, 479, 483, 484, 486, 488
– de la historia cósmica: 532, 533
– de la Atlántida: 586

Modelo: 49, 212, 213, 590, 591, 592, 613, 616, 617, 673
– científico: cf. paradigma
Moderación: 195, 460
Monismo: 215, 274, 367, 385, 401, 793
Movimiento: 193 cf. también Metaideas
– caótico: 619, 620, 626
Multiplicidad: 41, 186, 187, 188, 192, 215, 222, 223, 327, 337, 338, 346, 352, 367, 378, 400 cf. también Díada de grande y pequeño
– de las Ideas: 368, 369
– de los individuos: 439
– y ausencia de límite: 549, 555
– y unidad: 550, 551
Música: 279, 561

Narración: cf. relato
Neoplatonismo: cf. paradigma neoplatónico
Nihilismo: 124
Nombre: 98
Nous: cf. Intelecto
Números ideales: 39, 40, 41, 42, 43, 44, 64, 179, 219, 228-247, 277, 349, 353, 437, 439, 461, 543, 559, 637, 668
– diferentes de los números matemáticos: 238, 239, 240

Ontología: cf. teoría de las Ideas
Opinión: 78, 96, 193, 452, 593, 669, 670
Oralidad dialéctica: XV, 32, 70, 85, 93, 104, 112, 158, 347, 388, 426, 431, 434, 600
– y escritura: 61, 70, 76, 77, 78, 80, 82, 87, 117, 129, 322, 337, 488, 792, 834, 842
– como seriedad: 77, 82, 85, 88, 89, 94, 95, 100, 103, 577
– como filosofía: 90, 94, 96, 103, 113, 421, 422
– como enseñanza: 116
Orden: 251, 354, 394, 415, 444, 460, 492, 493, 621 n. 62, 698

Panteísmo: 243, 793
Paradigma: XIII, 3, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 56, 72, 713
– anomalía: 8, 17, 18, 24, 28, 29, 75, 204, 724, 739, 817
– ejemplos en contra: 59, 69, 75, 76, 102, 103, 365
– articulación: 15, 58, 61, 62, 64 y n. 61, 69, 118, 437
– debilitamiento: 19, 33, 69
– crisis: 17, 18, 21, 22, 24
– en la interpretación de Platón: 27, 31, 32, 33, 39, 56, 62, 64, 71, 723-736, 739, 765, 841
1) de la Academia antigua: 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 57
2) neoplatónico: 34, 36, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 362
3) nuevo (de la escuela de Tubinga): XIII, XV, XVI, 1, 28, 29, 36, 69, 70, 122, 125, 128, 162, 262, 315, 497, 498, 499, 713-720, 777-804, 833
4) tradicional (schleiermacheriano): XIV, 28, 36, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 162, 177, 236, 437, 539, 739, 793, 795, 818
Parousía (presencia): 211, 212
Parricidio de Parménides: 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405
Participación: 155, 176, 211, 351, 368, 369, 372, 395, 396, 766
Patrística: 160, 161, 694
Pedagogía: 116
Pensamiento platónico
– evolución: 125, 127, 162, 364
– sistematismo: 5, 56, 60, 70, 127, 130, 131, 132, 775, 776, 796, 801, 806
– unidad: 57, 59, 69, 70, 73, 130, 132
Pensamientos de Dios: 45, 159, 160
Peripatos: 134 cf. también Aristotelismo
Perseidad: cf. teoría de las Ideas
Pitagorismo: 127, 179, 276, 277, 278, 286, 339, 414
Placer: 410, 452, 567

Platonismo Medio: 45, 46, 50, 55, 159, 694, 720
Pluralismo: 385
Política: 65, 69, 126, 250
– y teoría de los Principios: 347, 348, 417
Positivismo: 161
Potencia y acto: 261
Precedencia: 55
Principio material: cf. materia
Principios primeros: cf. teoría de los Principios
Proceso hasta el infinito: 372, 373
Progreso científico: 6, 7, 8, 9, 18, 26
Proporción: 273, 281-312, 434, 444, 445, 557, 642, 649, 653, 674
– principio de lo bello: 448, 452, 490, 492, 802
Protología: cf. teoría de los Principios
Prueba filosófica: 95
Puzzle: 16, 17, 18, 19, 29, 30, 56, 58, 165, 545, 498, 499, 724, 734, 809

Racionalismo: 160
Receptáculo: cf. materia
Refutación: 115
Relación: 233, 234, 354
Relativismo: 181, 184, 185
Relato: 84, 594, 600, 601
Reminiscencia: cf. anamnesis
Renacimiento: 51, 52, 53, 55, 584, 671
Reorientación gestáltica: 21, 22, 23, 71
Reposo: cf. Metaideas
Revolución
– política: 20, 21
– científica: XIII, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 19, 20, 21, 23, 713, 725, 726, 753, 812, 817
– cultural: 794
– en la interpretación de Platón: 70, 71, 738, 739, 794
Rompecabezas: cf. puzzle

Sabiduría: 78, 452
Segunda navegación: 135, 137-227, 268, 361, 370, 387, 421, 502, 511, 776, 819, 829
– primera etapa (teoría de las Ideas): 139, 140, 153, 154, 159.213, 214, 366, 377, 790
– segunda etapa (teoría de los Principios): 139, 140, 153, 154, 214-227, 359, 361, 366, 790
Separación: 194, 359
Ser: 167, 172, 173, 175, 176, 177, 196, 263, 342, 343, 392, 395, 588
– dos planos del ser: 193, 194, 195, 264, 512, 592
– síntesis bipolar de los dos principios: 225, 226, 438, 441, 543, 560, 637, 660
– mezcla de límite e ilimitado: 559, 560, 561
– y no ser: 389, 391, 394, 396, 397, 398, 405, 429
– y devenir: 408, 588, 589
– y pensamiento: 537, 538, 588, 592, 697
– y Uno: 402, 403, 404, 405, 438
Serie dimensional: 245, 246, 247, 669, 670, 671
Sinopsis: 426 cf. también dialéctica
Síntesis a priori: 546
Sistema: cf. pensamiento platónico, sistematismo
Socorro a lo escrito: 73 y n. 79, 76, 77, 79, 80, 81, 86, 90, 117, 118, 120, 577, 744
Socratismo: 112, 113, 179
Sofística: 181, 184, 185
Sustancia: 256, 264, 342

Teología: 262, 263, 273, 709 cf. también Dios
Teoría científica: 15, 17
Teoría de las Ideas: 38, 39, 40, 43, 45, 55, 111, 126, 135, 153, 154, 156, 158, 159-213, 241, 313, 371, 374, 375

- inteligibilidad: 166, 167, 168, 169, 192
- incorporeidad: 167, 168, 169, 170, 171, 172, 192
- ser en sentido pleno: 167, 172, 174, 175, 176, 192, 438
- inmutabilidad: 167, 176, 177, 182, 186
- perseidad: 167, 176, 177, 183, 186
- unidad: 167, 186, 187, 188, 189, 192, 203, 204, 205, 206, 215, 328, 438, 629
- trascendencia e inmanencia: 191 y n. 61
- exclusión recíproca: 198, 199, 200
- división: 203, 204, 205, 206, 207
- «tercer hombre»: 374
- críticas de Aristóteles: 177, 178, 179, 190, 236
- relación con el arte griego: 266-312

Teoría de los Principios: 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 68 n. 69, 101, 102, 111, 115, 121, 130, 133, 134, 135, 153, 154, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 166, 189, 197, 214-227, 241, 255, 256, 270, 313, 393, 578, 759, 819, 820 cf. también Uno, Díada de grande y pequeño, Doctrinas no escritas
- reducible a muy pocas proposiciones: 101, 106, 115, 361, 797
- como sistema deductivo: 166, 499, 547, 637, 796
- valor ontológico: 248, 249, 256, 341, 342, 820
- valor gnoseológico: 248, 249, 335, 341, 820
- valor axiológico: 248, 249, 341, 458, 820

Testimonios: 62, 110
Tiempo: 654, 655, 656, 657
Tradición indirecta: XI, 1, 28, 32, 59, 61, 64 n. 61, 70, 108, 109, 112, 118, 121, 129, 130, 541, 716, 795
Trascendencia: 166, 190, 191 y n. 61, 497, 498, 735
Trascendentales: 249
Tríada: 669, 670

Unificación: 214
Universal: 38, 160, 178, 235 n. 19, 261, 264
Uno: XV, 39, 40, 43, 46, 73, 155, 158, 188, 249, 380, 381
- por-encima-del-ser: (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) 48, 164, 209, 226, 227, 248, 330, 335, 342, 343, 344
- principio del Bien: 41, 64, 67, 220, 221, 227, 248, 249, 250, 316, 317, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 348, 361, 415, 416, 449, 539, 802
- principio de determinación formal: 217, 218, 219, 225, 229, 230, 231, 248, 257, 261, 270
- límite y medida: 143, 225, 230, 249, 250, 278, 339, 344, 361, 415, 416, 442, 452, 458, 459, 555, 556, 557, 558, 644, 645, 798
- identidad e igualdad: 223, 460, 556
- unidad de lo múltiple: 188, 189, 197, 208, 209, 210, 213, 216, 225, 229, 249, 278, 340, 341, 415, 416, 429, 460, 549, 550, 561, 562, 563, 698, 782
- principio de cognoscibilidad y de verdad: 248, 249, 491, 492
- imagen de Apolo (no-mucho): 318, 332, 338, 339, 841, 845
- todo: 367, 401, 402, 403, 408, 673
- hipótesis del *Parménides*: 382, 383, 384, 386 n. 33, 768, 769
- y amor: 471, 475, 491, 492, 649
- y Demiurgo: 538, 539, 645, 646, 647, 672, 673, 674, 675
- y Díada: 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 644, 645

Verdad: 87, 100, 102, 124, 248, 249, 329, 341, 512, 513, 593, 715, 799, 800
- y ser: 593
- y belleza: 448, 481, 490, 491, 802
- llanura de la verdad: 479, 480

Verosímil: 594, 595, 600, 601
Vicio: 102, 394
Vida: 408, 648
Virtud: 102, 215, 323, 335, 394
- como medida y punto medio: 279, 341

Wirkungsgeschichte (historia de las influencias): 161

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

Παρμενίδης, 9